





Zeitschrift
für
Kirchengeschichte

Begründet von Theodor Brieger †
In Verbindung mit der Gesellschaft für
Kirchengeschichte herausgegeben von
Otto Scheel und Leopold Zscharnack

XLI. Band
Neue Folge IV



Verlag Friedrich Andreas Perthes A.-G. Stuttgart-Gotha 1922

Inhalt

Untersuchungen

Ludwig Friedrich Gifftheil

Zum mystischen Separatismus des 17. Jahrhunderts in Deutschland

Pfarrer Lic. Eylenstein, Wickerstedt (Thüringen)

1. Unsere Kenntnis seiner Schriften. 2. Nachrichten über Namen, Persönlichkeit, äußeres Leben und Selbstzeugnis. 3. Darstellung seiner Grundgedanken: a) Wertung der Gegenwart, b) Stellung zu den weltlichen und geistlichen Obrigkeiten, c) Eschatologie. 4. Würdigung seiner Gedanken. 5. Beziehungen zu England.

In der Geschichte des deutschen Luthertums im 17. Jahrhundert hat der mystische Separatismus eine große Anziehungskraft ausgeübt. Manche damals bedeutende Vertreter dieser Schichte sind heute zumeist nur noch aus Gottfried Arnolds Unparteyischer Kirchen- und Ketzerhistorie bekannt. Zu ihnen gehört vor allen Ludwig Friedrich Gifftheil. Seinen Gedankengehalt aus dem reichlich, zumeist handschriftlich überlieferten Material darzustellen, ist eine lohnende Aufgabe.

1.

Es kommen dabei vor allem zwei wertvolle Handschriftensammlungen aus der Zeit des dreißigjährigen Krieges in Betracht, die sich im Besitze der Hauptbibliothek der Franckeschen Stiftungen zu Halle a. S. befinden. Es sind Miscellanea, meist theologische Flugschriften und Sendbriefe in Original und Kopie aus den Jahren 1625—1692 in Quart und in Folio. In schlichtem, hellbraunem Pappband geheftet, enthalten beide Bände viele Flugschriften, die teils im Original erhalten, teils in Abschriften aus

der Zeit ihrer Entstehung, vielfach von der Hand Johann Permeiers, überliefert sind. Und zwar befinden sich im Folioband außer Schriften Gifftheils solche von Pantel Trappen, Tobias Schneubern, Eo, Johann Wernern und Johann Permeiern; worauf noch viele Briefe an Permeier folgen, darunter drei Originalbriefe des schwäbischen Theologen Johann Valentin Andreä von Stuttgart aus den Jahren 1642—1644 [1]. Bei dem Hauptband in Quart, dem zahlreiche [2] Druckschriften eingeheftet sind, stehen im Mittelpunkte außer den Acta Regni Christi [3] wiederum die Schriften Gifftheils. Von letzterem sind folgende Schriften erhalten:

I. Im Quartband:

1. a) Mandat oder Befehl Gottes [1626. Gedruckt [4]; dabei:]
   b) Inhalt eines Schreibens an einen General Obristen.
   c) Ein ander Schreiben an eben denselben.

2. Ao 1626. Dieses hat L. F. G. hinterlassen, so jemand nach ihm fragen würde. Erkantnus / was vor dem großen tag des letzten Gerichts meine verrichtung in der Welt. [Copie J. Permeiers in 8⁰].

3. L. F. G. Schreiben an den Cancell. d. F. Prucken [1626].

4. An das weltliche Regiment des Hauses B. 1626.

5. Erkantnis / wie die Zergehung des antichristischen Reichs verhindert wird.

6. Posaun / betreffend die anrichtung des Reichs Gottes.

7. Ein ander Schreiben L. F. G. an L. C. C.

8. Erkentnuß der Zergehung dieser Monarchiae [in 8⁰, 1626].

9. Wegen Zergehung dieses Reichs ... an das oberste Haubt des weldtlichen Regiments in dem Hauße S. 1627.

10. Wiederholung der Zuvor angedeuteten Creutzigung Christi.

11. Dem Sachsischen Cantzler zu vberandtworten.

12. An die Regenten oder Kinder des Reichs der ewigen Finsternis in dem Hauß S. und B.

---

1) Vgl. K. Weiske, „Mitteilungen über die Handschriftensammlung der Hauptbibliothek in den Franckeschen Stiftungen zu Halle a. S.“; vgl. „Aus der Hauptbibliothek, Zur Begrüßung der 47. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner“. Halle a. S. 1903.

2) Insgesamt 22.

3) Schon J. O. Opel hat nach seiner Angabe in seinem Val. Weigel, Leipzig 1864, S. 323 Anm., darüber berichten wollen, aber offenbar nicht mehr berichtet.

4) Dieser Zusatz bedeutet, daß die Schrift im Druck vorliegt und dem Bande eingeheftet ist.

13. Krafft wegen Erkändtnus / Welcher Gestalt Gott die Gewalt der Gottlosen / zerbrechen und das Reich des Teufels alhier in der / Welt seinem Samen noch zerstören werde.

14. Stimme / durch welche der Herr Zebaoth auß Zion also brüllet. [a) Gedruckt in fol. b) item autographon in fol. c) item Copie von Joh. Permeiern, nebst dem]

15. Schreiben, womit es den Kaiserl. und Ligistischen Kriegsbeambten insgemein, und noch einem

16. Schreiben, womit es dem Wallensteiner und Tylli zugeschicket worden [nebst J. P. Anmerkungen].

17. Newe Wallensteinische Grabschrifft.

18. a) Gottes Seinem Wort nach lengst zuvor entdeckter, nun aber noch einmal widerholeter Anschlag wider Babel. [Copie J. Permeiers nebst dem b) effectu und c) annotationibusque.

19. Dem Hertzogen zu Wirtenberg 1631 von Jo. Perm. copiert nebst annotiertem Effectu.

20. Abschrifft Zweyer Schreiben (1) an den König aus Schweden. (2) An dessen Hofprediger D. Fabricium. [Copiert von J. Perm. mit annotiertem Effectu).

21. Schreiben Von wegen des Gerichts Gottes, an die obersten Schrifftgelehrten zugelangen. Copia J. Perm. mit anmerkung des Effekts.

22. An die versamblete Stände der Chur und Marcke Brandenburg. [copiert von J. P.]

23. Schreiben an die stadt Leipzig, nebst Einschluß: Kurtze Beschreibung dieser virdten Monarchiae. copiert von J. P.

24. Gottes Wort Wie es von wegen seines Gerichts an Chur Sachsen und andere Stände des Reichs gesendet. copiert von J. Permeier, mit einer Anmerkung.

25. Aufforderung an alle Priester, Propheten, Schriftgelehrten 1631 [Gedruckt].

26. An das Haubt des Regiments in dem Churfürst. B.

27. Aus Zion Vom Auffgang desselbigen Berges.

28. Erkendtnis des Gerichts Gottes über die Verächter und Spötter, so zum Abendtmall Christi nicht kommen wollen.

29. Wegen grundlicher veranderung und abwendung des Unwesens in dem Romischen Reiche an beide weldtliche Häubter des Hauses B. und S. 1636.

30. Copia zweyer Schreiben an den Churfürsten von Sachsen, wegen des Bundes, so er mit dem Kayser gemacht. 1635. 1636 [Gedruckt].

31. Posaun den Tag des Herrn, Gottes Gericht, und das Ende der Welt betreffend. 1637 [Gedruckt].

32. Copia eines Sendbrieffs an den König auß Schweden 1637 [Gedruckt].

33. Erstens Gott im Himmel, für das Andre die große Noth der armen Leute, Zum dritten die Regenten betreffend 1637 [Gleichfalls gedruckt].

34. An die Schwedische Chursächsische und an die Kayserische Ampt, Oberste und Kriegesleute zu gelangen 1637 [Gedruckt].

35. Eine Aufforderung an alle Höhen oder Universiteten [Gedruckt].

36. Eine Göttliche aufforderung an alle Generalen / Obersten und Soldaten [Gedruckt].

37. Summarium, was für Plagen aus der Creutzigung Christi im geistlichen Jerusalem entstanden [1].

38. Die gewaltige Regenten oder Amptleute betreffend [Gedruckt].

39. Dieser obschwebenden Noth halb an die Generale / Obriste / und Kriegsleute zu gelangen [Gedruckt].

40. Die Völcker dieser Vierdten Monarchia, zuvorderst aber die Schweden betreffend [Gedruckt].

41. Copia Eines Schreibens so von wegen aller Hohen Schulen abgangen [Gedruckt].

42. Copia Eines Schreibens an den König in Dennemarck und der Kron Schweden Regenten [Gedruckt].

43. Erkäntnuß Welcher gestalt der Tag deß Herrn / wie ein Fewer im Ofen angehen wird [Gedruckt].

II. Im Folioband:

a) Die Gewaltige der Welt . . .[2].

1. Dem Romischen Kayser und Ständen des Reichs zu Regenspurgk. [von G. eigenhändig unterschrieben nebst seinem großen Insigel].

2. Das Convert darüber an den Magistrat zu Regenspurg [ist G.s eigne Handschrift nebst seinem kleinen Insigel].

3. Schreiben an Johan Permeier [zu Hamburg. autographon].

4. Bekraefftigung der Ewigen erlößung Israelis [autographon].

5. In seiner Niedrigkeit ist sein Gericht erhoben [autogr.]

6. Schreiben: dem Herrn Veldt Marschalck Hermann Pfrangel zu Vberantwortten, so an ietzo zu Stettin und Pommern [autogr.].

7. Ein brieff an Herrn Dallweiler, Zurch [autogr.]

8. Dieser obschwebenden Kriegsempörungen halb: . . . an die Herrn Pfaltz Grauen bey Rhein zu gelangen [autogr.].

9. Gottes Gericht betreffend Wider die Regierung deß Adlers [autogr.].

10. Brief an Herrn Niclaß Pfaffen.

11. Brief an H. Niclaß Pfaffen und David Creton [Copie].

12. Erinnerung an die nach der vernunfft hochkluge, am glauben aber stockblinde [Copie].

---

1) Ob Gifftheil der Verfasser ist, erscheint zweifelhaft.

2) Wohl auch von G., obwohl im Katalog überhaupt nicht erwähnt.

13. Die Regenten des greulichen und schadlichen thiers betreffend [Copie J. Permeiers].

14. [Schrift ohne Titel, welche anfängt:] der Mensch stehet nach dem Wesen seiner vergänglichen Natur ... [Copie Johann Friedrich Münsters].

15. Copia eines Schreibens an die Obrigkeiten und Räthe der Reichstätte [copiert von J. F. Münsters].

16. Dieser IV. Monarchiae halber ... an das Hauß Beyeren betreffendt [Copie J. Permeiers].

Außer diesen in den beiden Hallenser Handschriftenbänden enthaltenen Schriften, auf die sich unsere Darstellung vornehmlich gründet, seien noch folgende genannt:

III. Die von Karl Müller[1] aus dem Katalog des britischen Museums angeführten, übrigens auch in der Staatsbibliothek zu Berlin vorhandenen Two letters to the mighty ones of England, Scotland, Ireland, but especially to the king concerning those present calamities and commotions of ware. London 1643 und noch einmal 1649. Schon der volle Titel ist charakteristisch: being great and present Judgement denonnced against these kingdomes, by Lodowick Frederick Gifftheyl an High-Germane. Who, for the space of these nineteen yeurs last past, hath travelled through all Germany, Denmark, Sweden, France and England, denonncing unto the Emperor, and all Kings, Princs, Generalls and Commanders of Armies, from time to time, the approaching judgment of the Lord, for their cruell effusion of Christian blood, contrary to the expresse word of God, and the example of Christ and his Apostles, in the New Covenant of Grace and Peace; of all which his said denunciations they bave from time to time, found the truth by nofull experience. London: Printed for T. G. 1649.

IV. Ferner besitzt die Königl. und Univers.-Bibl. Breslau einen Sammelband, worin sich zehn Schriften Gifftheils gedruckt finden. Davon sind fünf auch in den Halleschen Handschriften enthalten, folgende fünf aber sind noch nicht genannt:

---

1) Karl Müller, Kirchliches Prüfungs- und Anstellungswesen in Württemberg im Zeitalter der Orthodoxie (aus den Zeugnisbüchern des herzogl. Konsistoriums). In den Württembergischen Vierteljahrsheften für Landesgeschichte, N. F. XXV, 1916, S. 437 Anm.

1. Die Regierung des Adlers, seine Generale, Obersten und Kriegsleute betreffend, von wegen des obersten Urtheils und Gerichtes Gottes, um der großen Noth und Trübsal willen des armen menschlichen Geschlechts, an dieselbe gelanget und gesendet. Anno 1638 [Gedruckt].

2. Gottes Wort, wie es dieses obschwebenden Unwesens halb in dem römischen Reich an die Heiden gelanget, nämlich an die Völker des andern oder neuen Testaments. [Gedruckt 1638.]

3. Copia eines Schreibens, welches an den Churfürsten von Brandenburg, seine Räthe oder Amtleute, zuforderst aber an einen Rath der Stadt Salzwedel zu gelangen, übersendet worden, wegen einer großen Gotteslästerung, welche von einem falschem Propheten, greulichen und reißenden Seelenwolf allda ausgegangen, über sich in den Himmel erschollen und nach der Wirkung des Teufels, seiner Knechte der Baals Propheten oder Bauchdiener öffentlich an den Tag kommen und gedruckt worden [Gedruckt].

4. Der vermeinten Evangelischen Falschen Christen wie auch des Kaisers und anderer Catholischen Generale, Oberste und Kriegsleute betreffend, als welche Jerusalem belagert und ihnen dasselbige selbst zum Laststein machen. [Gedruckt i. J. 1646.]

5. Die Regierung der Landgrafschaft Hessen betreffend, wegen der übergroßen Noth der Armen und Elenden. 1646 [Gedruckt].

V. Dort (Königl. Univers.-Bibl. Breslau) findet sich auch („ex herreditate Steinwehriana“) eine Flugschrift: „Gottes Reich und Gericht betreffend, Daniel 2. 7., Wegen der Ewigen Erlösung Israelis, oder gründlichen Errettung des Menschlichen Geschlechts. Jes. 8. 28. 30. 45. Röm. 9. 11. Zephan. 3. 1 Thess. 5. Gedruckt im Jahr 1645“ in Quart. Sie ist, gleich den vorhergenannten Traktaten, ganz im Tone der übrigen Druckschriften gehalten: In der Auflösung „des Bandes der Liebe“, wie sie der Völkeregoismus des Krieges bewiesen hat, und in der Sorglosigkeit um „den Schaden Josephs“, wie sie jeder Einzelne noch immer zeigt, sieht ihr Verfasser eine Frucht des „sektischen Religionswesens“ der „falschen Propheten“, gegen die er Gottes Zorn vom Himmel herabbeschwört: „Geuß deine Ungnade auf sie und dein grimmiger Zorn ergreife sie“, so schließt dieser an die Gewissen der Menschen und zumal an die Kirche gerichtete Weckruf Gifftheils.

VI. Ausführlicher darf noch ein Autographon Gifftheils angeführt werden:

„Eine ernste und notwendige Rettung wegen der Ehre des heiligen Namens Gottes und Vertheidigung seines Vrtheils vnd

Gerichts, welches er in seiner nidrigkeit zum Sieg alhie auf Erden oder unter dem Himmel wider seine leibliche und geistliche Feinde ausführen wird, wider die schendtliche Lügen und Lesterung des Engelbrechts, welche er von einem Engel, so ihme erscheinen sah, wider Gott und sein Heiliges Wort ausgibt.“ [In der Waisenhausbibliothek in Halle. 9 Bl. in Folio)[1]. Eine Bemerkung lautet: „Weil kein Exemplar hiervon mehr übrig als diß, ist es werth auffzuheben und abschreiben zu lassen, daß Gifftheils Geist offenbar werde.“ G. tritt darin gegen Engelbrecht auf, der sich an die „Fladdergeister“ gehangen, „die ihn gebeten, seinen Engel zu fragen, was Gott von Gifftheil hielte; nach welcher Schrift Engelbrecht gantz in Vermessenheit verfallen und darüber gestorben ist“[2]. Der Hauptinhalt der Schrift Gifftheils ist seine durch Engelbrecht bestätigte Erfahrung, daß da, „wo Gott eine Kirche hat, der Teufel gleich eine Kapelle daneben aufrichten will, welcher aber jetzund schon eine neue Babel aufzurichten vorhat, ehe die alte zerstört ist, mit dem, daß ihrer viel, insonderheit der Engelbrecht, dem Buchstaben nach, wie es seiner selbsteigenen und anderer Leute Meinung gefällig, eine auswendige Liebe im Fleisch erdenken, dieselbige ohne dem Grund des Glaubens, dazu noch in denselbigen Leuten aufrichten will, welche mehrerteils erkaltet und geistlich schon tot sind“. Aber über Engelbrechts Auftreten und dessen Berufung auf seinen „Engel“ muß Gifftheil urteilen, daß jener „kein Engel, sondern ein böser Geist und Knecht des Teufels“ sei. Auch sonst ist die in gemäßigtem sachlichem Tone und „ohne fleischlichen Eifer“ verfaßte Schrift interessant. Ihr Verfasser betont, daß er „als ein armer, elender, schwacher, betrübter und übelgeplagter Mann in der Welt sei, welcher um der Wahrheit und Gerechtigkeit Gottes willen überall nur Anstoß, und deshalben von aller Welt in ihrem Geschlechte verworfen“. Aber gleichwohl ist er „bereit, keinem Engel, Men-

1) Vgl. oben S. 2, Anm. 1 und Weiskes Verzeichnis der Hss. S. 19, Nr. 25.

2) Dieser Hans Engelbrecht aus Braunswyck wird schon von Arnold, Unpartheiische Kirchen- und Ketzerhistorie, Frankfurt 1699 f., III 22, 2—10, S. 211—215 und IV 3, 18, S. 766 Nr. 68 erwähnt. Danach wurde er 1599 geboren, war von Beruf Tuchmacher in Braunschweig, wo er später als Bußprediger, Prophet und Visionär, besonders auch gegen die Prediger, auftrat.

schen und Teufel zu weichen". Dabei verteidigt er seinen Anspruch, daß er „mit Gott, sein Knecht und Kriegsfürst sei": „Der Teufel und die Welt muß sich gar nicht verdrießen lassen, daß ich mich da oder dort einen Kriegsfürsten des Herrn nenne, und mich etwa in meinen Schriften den andern König David unterschreibe, als welchen Gott zu seinem Rat und Gericht gebrauchet."

VII. In der Staatsbibliothek in Berlin befindet sich ein außerordentlich wertvoller Sammelband. Er enthält nämlich insgesamt neun Schriften von uns bisher nicht bekannten Verfassern; darin läßt sich aber für einige mit Bestimmtheit, für alle mit großer Wahrscheinlichkeit Gifftheil als Verfasser vermuten. Es sind folgende Flugschriften, sämtlich gedruckt in 4°:

1. Erkänntnis der Zergehung oder Untergang dieser vierten Monarchia 1641. (Eine in der Ausstattung und im Druck umgestaltete, im Wortlaut aber unveränderte Ausgabe der beiden Hallenser Druckschriften.)

2. Eine schriftmäßige Demonstration oder Beweis, daß die von Gott und seines Geistes Regierung abgewichenen Fürsten und Völker die äußerliche Wehr und Waffen, ihre Religion und Freiheit zu verteidigen, vergeblich ergreifen. (Die Schrift bietet einen Überblick über die israelitische Geschichte in seiner Auflehnung gegen Ägypten, bisher noch nicht bekannt.)

3. Kraft und Wahrheit des lebendigen Wortes Gottes, gedruckt 1645. (Nach Inhalt, Diktion und Druckart sicher von G. verfaßt.)

4. Den Römischen Kaiser, Churfürsten von Sachsen, Brandenburg, andere Reichsfürsten und Stände. (Ganz im Stile der übrigen Schriften gehalten, wird darin die Enthauptung des Königs in England verurteilt, womit offenbar das Schicksal Karls I. gemeint ist, muß also nach 1649 verfaßt sein.)

5. Die ungläubigen Gott- und gewissenlosen Frevelregenten in dem Deutschland betreffend. (Es ist eine fanatische Vaticinalschrift: „Ich habe wohl gesagt, ihr seid Götter und allzumal Kinder des Höchsten, aber ihr werdet sterben wie Menschen und wie ein Tyrann zu Grunde gehen.")

6. Erkänntnis, was dem Kaiser, den Schweden, allen Reichsfürsten und Ständen nun noch ferner angezeigt wird. Gegeben zu London in England den 24. November 1648 (erinnert inhaltlich an die Schrift aus dem Jahre 1637).

7. Die Fürsten, Richter und Stände in dem Deutschland betreffend. Amsterdam 1649.

8. Die falschen Propheten, greuliche reissende Wölfe und Miedlinge betreffend.

9. Ein ander Schreiben den Untergang der Hirten ... betreffend [1].

2.

Der Name Gifftheil (Giefftheil, Giffthail, Gifftheyl) taucht zuerst im Jahre 1580 auf, wo Joachim Giefftheil, Hofprediger zu Pfortzheim, seiner Gevatterin, der Fürstin Anneley, Markgräfin von Baden, seine Schrift widmet: Eine Predigt über das Finsternuß des Mondes am 31. tag Januarij im Jahr 80 geschehen, und was solche Zeichen weissagen [Gedruckt in Straßburg bei Niclauß Wyrict 1580, 12 Bl., erhalten in der Landesbibliothek Stuttgart]. Ungewiß ist, wie mit ihm Johann Gifftheil verwandt ist [2]. Dieser wurde 1586 von der Theologischen Fakultät Tübingen nach Regensburg gesandt, um bei Besetzung der dortigen Kirche mit württembergischen „Ministri" als Unterhändler zu wirken [3]. Von 1599 bis 1606 war er Pfarrer (Superintendent [4]) in Heydenheim, seit 1606 mindestens acht Jahre lang Pfarrer in Wilhälmsdorff. Von ihm sind erhalten:

1. „Christliche Hochzeitpredigt", eine volkstümliche, zum Teil derbe Auslegung von Psalm 128, 3, gehalten „bei der Eheverlobung des ehrnhaften fürnehmen Herrn Johann Hartmanns, Bürgermeisters, und Genovae, des erbahrn Michel Klopfers sel. gew. Stättrechners zu Heidenheim nachgelassener Wittib, gehalten zu Heydenheim, den 18. Februar 1606. Gedruckt zu Laugingen durch Jacob Wintern 1606 [5]."

---

1) Ob auch bei den drei letztgenannten Schriften G. als Vf. angesprochen werden kann, ist ungewiß.

2) Zum Folgenden vgl. auch Bossert in den Blättern für württemb. K.G., 1894, S. 75ff. und Chr. Kolb, ebd. 1900, S. 75ff., sowie Bosserts Mitteilung in Hauck, RE³ 23, S. 560.

3) Vgl. Johann Gifftheil, Der kaiserische Papst, 1608, je ein Druckexemplar erhalten auf der Landesbibl. Stuttgart und der Stadtbibl. Ulm; im Vorwort berichtet er von sich selbst: „dessen zu geschweigen, daß ich vor 22 Jahren bei Lebzeiten des Edlen H. Haubolt Flettechers Cammers seligen, da man die Löbliche berühmte Kirche zu Regensburg mit Württembergischen Ministres zu bestellen angefangen, als ein Internuncius und Unterhändler von der Theologischen Fakultät zu Tübingen bin gebraucht worden.

4) Vgl. Binder. Württemb. Kirchen- und Lehrämter, S. 649.

5) Erhalten auf der Landesbibl. Stuttgart.



2. „Der kaiserische Papst[1] das ist wie schändlich die Päpste mit den Kaisern, Königen, Fürsten und Herrn gehandelt; Entgegengesetzt dem kaiserischen Luther Conrad Andreae oder Conrad Vötters Jesuwiders, durch M. Johann Giffthail Wirtenbergicum, Freiherrischen Burgmilchlingischen Prediger zu Wilhälmsdorff. Papst Jul. 2. dicterium: Kaufherrn sollen Glauben halten, aber die Päpste nicht. Nicol. Höniger, cap. 8. Gedruckt zu Onoltzbach durch Paulum Böhen 1608." Sie ist gerichtet gegen den Papst „mit seiner höllischen Grundsuppen" und weist in rein kirchengeschichtlicher Aufzählung die Schändlichkeiten der Päpste gegen die Kaiser seit Heinrich IV. und Gregor VII. bis zur Gegenwart nach und zieht daraus den praktischen Schluß: „Wachet auf, ihr lieben Deutschen, erkennet doch hintennach den Mordpapst, durch welches Blutpraktiken (allein innerhalb 30 Jahren, wie es die Gelehrten rechnen, nämlich von Anno 1550 bis 1580) in Europa über die 9 × 100 000 Menschen umbracht, ja jämmerlich ermordet worden"... „Gott will, daß christliche Potentaten dem Papsttum abzubrechen in wahrer Einigkeit und Gottesfurcht zusammenstehen."

3. Ein kurzer Begriff vom Allmosen[2], Wer geben soll, wenn, wie und warum zu geben. Durch M. Joannem Gifftheyl, Freiherrischem Burgmilchlingischen Pfarrherrn zu Wilhälmsdorff. Gedruckt zu Giessen. Typis Nicolai Hampelii, Typogr. Acad. 1614 [kl. 8°, 168 Seiten].

Wohl dessen Söhne sind Abraham und Ludwig Friedrich Gifftheil. Abraham wurde 1597 in Böhringen geboren, 1618 als Stipendiat für ein Kirchenamt geprüft und im gleichen Jahre Diakonus in Hornberg im Schwarzwald. Dort wurde er, wegen Irrlehren verdächtig, am 7. Dezember 1622 in Hohenwittlingen eingekerkert, wo er durch eigene Hand endigte[3]. Über Ludwig Friedrich Gifftheils äußeres Leben berichtet kurz und treffend schon Gottfried Arnold[4] aus dem ihm von Friedrich Breckling handschriftlich übersandten Catalogus testium veritatis (post Lutherum continuatus huc usque), der unter den 162 testes dem

1) Landesbibl. Stuttgart, Stadtbibl. Ulm.
2) Stadtbibliothek Ulm.
3) Vgl. Kolb, a. a. O.
4) Arnold, a. a. O. IV 3, 18, S. 761 ff.

Propheten Gifftheil die erste Stelle einräumt: er sei „aus dem Würtembergerlande gebürtig[1], und von Gott mit dem Cometen Anno 1618 auffgewecket, um in gantz Europa die zeit und ankunfft der gerichte Gottes samt dem einigen Evangelio zur erlösung Zions und aller rechtgläubigen kämpfer erhöhung mit Christo in seiner ruhe und Triumphreich aller welt anzukündigen, welche gerichte bißher fortgegangen und nun zum ende und außgang eilen mit dem ankommenden 1700 und folgenden Jahren, wie alle Copien seiner vielfältigen zeugnissen an alle Könige und Potentaten, länder und städte von Anno 1618 biß Anno 1661 davon ihnen zum zeugniß auffgehoben sind, daß wenn solche erfüllet werden, sie erkennen müssen, daß Gott sie frühe gewarnet, und solchen boten seines Gerichts und grimmigen zorns Gottes nicht umsonst, vorab in ihren kirchenhimmel, länder und städte gesändt und herdurch flihen lassen, biß er Anno 1661 zu Amsterdam gestorben, und von vielen rechtschaffenen und frommen leuten zu seiner ruhestäte begleitet, die alle einen Göttlichen ernst, eyffer und beständigkeit biß ans ende in ihm bemercket. und daher geliebet und begabet“. Bei Arnold findet sich ferner[2] die Nachricht, im Jahre 1634 sei jener „zu Tübingen unter D. Osiandri predigt auff die cantzel gelauffen“, habe ihn „mit entblößtem Schwerd gedrohet und gesagt: Warum lehrest du nicht Gotteswort? Darüber er auch gefangen gesetzet, doch aber hernach wieder loß gelassen worden“. Auf diese beiden Stellen bei Arnold weist auch eine Notiz der Halleschen Handschriften selbst hin[3]; diese nennt auch aus Gifftheils Freundeskreis Lorentz Grammendorf, Pantel Trappen, Joachim Bettkius, M. Conrad Potinius, sowie seinen während 28 Jahre getreuen Amanuensis Joh. Frid. Münster, endlich den Fürstl. Hessischen Commissarius und Churbrandenburg. Rath zu Cleve Joh. Paul Ludwig, der ihn durch seine Druckschrift „Europäischer Herold“ öffentlich verteidigte[4],

1) Die Bemerkung Arnolds, der G. als „Abtssohn“ bezeichnet, berichtigt Bossert nach Georgii, Dienerbuch und Binder, Württemb. Kirchen- und Lehrämter (vgl. Hauck, RE^3 23, S. 569).

2) III 10, 13, S. 100.

3) Durch ein wohl vom Abschreiber vorgelegtes loses Blatt: „Von Ludw. Frid. Gifftheils Lebenslauff“.

4) In der Universitätsbibl. zu Breslau befindet sich eine Druckschrift: „Europischer Heroldt“ in 4°, die aber weder D. P. Ludwig als Vf. nennt

und Adolph de Wreet, der durch seine Kenntnis von 14 Sprachen bei der Übersetzung von Gifftheils Schriften (in die englische, französische, italienische und spanische Sprache) wertvolle Dienste leistete. Ferner findet sich allein bei Arnolds Gewährsmann (Breckling) die Angabe, daß Herman Jungius, Prediger zu Monkedam, Gifftheils Schriften ins Lateinische übersetzt habe, sowie die von Hylkema[1] aufgenommene Erwähnung, daß sein Grab auf dem Karthäuserfriedhof zu Amsterdam, neben den Grabstätten der ihm geistverwandten Joh. Caspar Charias und Erasmus Hoffmann gelegen sei. Wo sonst Arnold über Gifftheil spricht[2], geht er auf dessen äußeres Leben nicht näher ein. Überdies sind seine Angaben mit Vorsicht aufzunehmen, da er ihn zuweilen[3] mit Georg Gichtel verwechselt; das ist wohl erklärlich, da beide nicht nur von Deutschen geboren und eine Zeitlang zu Amsterdam wirksam, sondern auch Zeit- und Gesinnungsgenossen waren. Auch sein eigener Bruder, Abraham Gifftheil, ist mit ihm verwechselt worden, wie Kolb[4] für Hedingers Randbemerkung in den Zeugnisbüchern des herzoglichen Konsistoriums in Württemberg nachgewiesen hat.

Im Unterschied zu diesen immerhin nur sehr spärlichen Nachrichten geben die Handschriften, auch wo sie seine äußere Lebens-

---

noch Gifftheil verteidigt und darum wohl mit beiden nichts zu tun hat, obwohl sie sich mitten zwischen Gifftheilschen Druckschriften findet. Sie ist ein eschatologischer Bußruf, der sich vom evangelischem Standpunkt aus an die europäischen Herrscher wendet.

1) C. B. Hylkema, Reformateurs, Geschiedkundig Studien over de Godsdienstige bewegingen uit de nadagen onzer gouden Eeuws. 2 Bände. Haarlem 1900, 1902. Bd. II, S. 415 Anm.

2) Außer IV 3, 18, Nr. 1. 2. 3. 4. 5. 6. 7. 8, S. 761ff., vgl. bes. III 10, 8—13, S. 98ff.

3) Vgl. auch Hylkema, a. a. O. I, S. 44. So erwähnt Arnold III 15, S. 143, Johann Georg Giftel (statt Gichtel). Im Register der Schaffhausener Ausgabe von 1742 (Bd. III) von Arnolds K.G. findet sich außer Gichtel der Name Gichtheil statt des dort fehlenden Gifftheil. Aber auch sonst werden beide verwechselt; so mißverstand der Breslauer Quirinus Kuhlmann (1651—1690) eine Anfrage Reeds über Gichtel als eine solche über Gifftheil, vgl. auch Christian Sepp, Jacob Böhmes oudste vrienden in Nederland. Geschiedkundige Nasporingen. 2 Bde. Leiden 1872f. II, 178.

4) Kolb, Bibl. f. Württemb. K.G., N. F. 4, S. 75ff., vgl. auch Karl Müller a. a. O.

schicksale in Dunkel gehüllt lassen, doch einen wertvollen Einblick in seinen Gedankenkreis. Sie versetzen uns in die Zustände des dreißigjährigen Krieges, wie sie Deutschland in der Zeit vom Jahre 1625 bis 1647 zeigte. Die letzten Druckschriften des Quartbandes sowie sämtliche Schriften des Foliobandes der Hauptbibliothek zu Halle sind nicht datiert, so daß auch noch spätere Schriften darunter sein könnten. Als frühestes Datum wird das Jahr 1626 genannt, nur eine handschriftliche Randbemerkung gibt für eine Schrift 1625 an. Als Anfang seiner Wirksamkeit wird „ungefähr 1624" genannt. Es ist mithin ein bedeutsamer Abschnitt des Krieges, in den Gifftheils Schriften weisen, und immer wieder werden darin die politischen Zustände und Ereignisse der Zeit beleuchtet. Der Verlauf des dänisch-niedersächsischen Krieges bis zum Frieden von Lübeck, der Kurfürstentag zu Regensburg von 1630, das Eingreifen Gustav Adolfs und seine Erfolge, bis zu den Ereignissen unter Ferdinand III. werden erwähnt und beurteilt. Freilich sind es höchst unerfreuliche Bilder, wie sie Deutschland damals bot. Politisch war der so ersehnte Friede noch immer in aussichtsloser Ferne; die Länder und Städte waren weithin durch den Krieg zerstört, und wenn es auch nicht überall so traurig aussehen mochte, wie es z. B. von den Zuständen in Württemberg nach der Schlacht bei Nördlingen (6. Sept. 1634) geschildert wird, so schrie doch allenthalben das Blut der Gewaltleidenden, welche „außer der Ordnung Gottes beschweret und auf mancherlei Weise bedränget" wurden, zum Himmel. Kein Wunder, daß dadurch das ganze römische Reich auch wirtschaftlich soweit kam, daß bald kein öffentlicher Handel oder Gewerbe mehr konnte oder mochte getrieben werden; daß vielerorts schon damals herrschende Hungersnöte, verbunden mit stetig zunehmenden Schatzungen und Kontributionslasten zur Fortsetzung des Krieges zumal die notleidenden Armen schier unerträglich bedrängten. Dazu kam das Gebaren der Bundesgenossen, die „unbesonnener Weise in die Länder hineinfallen, daraus das Ihrige mit Gewalt hinwegnehmen, den armen Mann seiner Nahrung, Viehes, Stücke Brotes und was er selbst bedarf, unbarmherziger Weise berauben und . . . erst noch Ursach geben, daß alles zugrunde gehen, verheeret und zerstört werden muß, ... dadurch die Länder schon soweit zu Grunde gegangen, an Menschen und Vieh wüst, leer und öde,

oder zu einer wilden Höhe worden". Beim Blick auf die bestehenden Verhältnisse muß unser Prophet zu dem Urteil kommen: „das ganze römische Reich ist zu einer wüsten Mordgrube worden", so „daß man wohl sagen mag: es ist eine solche trübselige Zeit als nie gewesen". Das bedeutet für seine religiös-biblische Beurteilung der Zeit: die Anzeichen der vierten und letzten Weltmonarchie, wie sie Daniel 2 und 7 verheißen, sind da; der dritte Elias zur Vorbereitung des zum Endgericht kommenden Herrn ist nicht weit, als dessen Abgeordneten Gifftheil sich selber betrachtet. Seine Schriften sind „gegeben auf dem Stuhl Davids aus Gottes Macht und Kraft, nach desselben Rache, Recht und Gericht, wegen gründlicher Erlösung Israelis und Errettung der Gläubigen und Auserwählten". Diese Worte kennzeichnen am besten die gottgesandte Prophetie seines eschatologischen Bußrufs, die er für sich beansprucht. Denn als gottgesandt betrachtet er sich im höchsten Grade: er ist „ein Hirte nach Gottes Rat und Willen", gesetzt, um „über die Herde zu wachen"; als ein „rechter Hirte" steht er den „falschen Propheten" gegenüber, und „im Namen des Allerhöchsten" tritt er auf als „Diener" oder „Knecht Gottes" „und Diener Jesu Christi, des Königs aller Könige", als „ein von Gott gesandter Bote", der „dem Dienste Gottes vorsteht". Und wie er „dem Regiment und Amt Gottes nach übersendet" ist, so hat er auch ein bestimmtes „prophetisches Amt", das er „als ein Kriegsmann des Herrn", „im Geist der alten Propheten, nach der Kraft und Wahrheit des lebendigen Wortes Gottes" führt; er ist nicht nur „Josua der andere", sondern geradezu der Daniel 12 geweissagte „Kriegsfürst Michael", ja ein „Fürst, ein König nach der Weise Davids". Und wenn die Soldaten der verschiedensten Heere „den von Gott im Namen seines Sohnes, des neuen König Davids (!) zur Verkündigung dessen Vorgerichtes auf Erden Daniel 7" ausgesandten Gifftheil „wegen Repräsentierung solches Titul oder Amts schimpfsweise König David genennet" haben, so hat doch sicher Gifftheil selber solchen Titel für sich ernsthaft in Anspruch genommen: er sah sich an als „denselben König David, welchen Gott gegen den Unglauben und Ungerechtigkeit der jetzigen Welt jetzund erwecket", als „König David den andern". Darum ist auch die Botschaft seiner Schriften „Gottes Wort", er selbst steht nicht nur im „Rat" oder im „Dienst Gottes",

sondern geradezu „an Gottes Statt“. Und wenn Gott nichts tut, ohne es seinen Propheten erst wissen und kundtun zu lassen, so ragt sein eigener göttlicher Auftrag doch über den Durchschnitt der Propheten hinaus: „Darum will ich der rechten Wahrheit Gottes nach nichts verschweigen, noch in meinem prophetischen Amt etwas versäumet haben ..., damit wohl erkannt und in acht genommen sei, weshalben ich allhie gewesen, denn Gott wird vor der Zergehung Himmels und der Erde keinen andern senden“. Nicht nur ein Prophet, sondern geradezu der Prophet der Endzeit ist Gifftheil. Gottes Recht und Gericht anzukündigen, ist sein Beruf. Wie ihn Gott „vor seinem großen und schrecklichen Tage, nämlich vor der Zergehung Himmels und der Erden zu senden verheißen“, so will er rechtzeitig die Gewissen wecken und dadurch die Menschen von der Kraft und Wirkung des Satans noch zu erretten versuchen. Denn der Endtag wird zeigen, wer sich einmal „mit der triumphierenden Kirche“ wird zu freuen haben. Aber als echter Bußprediger ist er geordnet, „nicht allein von der rechten Wahrheit Gottes zu zeugen, sondern auch den Kindern der Welt ... das Reich Gottes zu schließen und ihnen ... die ewige Verdammnis zuzueignen“. Diese letztere, negative Seite seines Bußrufs, die Strafandrohung für die Bösen, herrscht in seinen Schriften sogar vor: Gott sendet ihn, um „dieselbigen Leute, welche in diesen lang hin und wieder vor Augen schwebenden Dingen (ihn) dennoch nicht zu erkennen begehren, in Ewigkeit zu verdammen ... den falschen Propheten und Lehrern aber, welche von Gott und dem Reich, welches er in seinen Gläubigen hat, nichts wissen, wegen der vergeblichen Verheißung der Gnade Gottes den Schlüssel zu nehmen“. Noch können sie sich freilich „bedenken und zusehen, was ihnen zu tun“ sei, jedenfalls haben sie „keine Entschuldigung“. Denn Gott hat gerade ihn, der ihm um der Wahrheit willen schon so lange treu gedient hat, die Ursachen und die Hilfe dieser traurigen letzten Zeit wissen und kundtun lassen. Daß er dabei auch zum Teil lebensgefährlichen Verfolgungen ausgesetzt war, wird oft angedeutet; aber er hat ein gutes Gewissen: wird er doch von „den falschen Propheten, den Kindern des Unglaubens, um der Wahrheit willen“, d. h. also „im Namen des Herrn“ verfolgt. Und ob er seinen Feinden nur „eine Phantasei oder Gespött“ ist, ja von ihnen

„für einen Vaganten“ geachtet wird, und er es noch täglich erfährt, daß sie „die Boten Gottes verspotten, höhnen und verfolgen und soviel an ihnen, mit giftiger Begierde und falschem Urteil töten“, so läßt er sich doch dadurch nicht abschrecken, an „dem Reich der Trübsal und Geduld“ weiterzuarbeiten; denn er schreibt ja eben, „damit man wisse, was man (mit ihm) hinwegtreibe“. Gerade in den Verfolgungen erblickt er die göttliche Autorisation seines Berufes, denn Gott läßt seine Knechte stets „in so großer Mühe, Seligkeit und Geduld wider den Drachen oder das höllische Wesen des Tiers und seiner Zauberei streiten“. Wie Gott in den Seinigen früher schon oftmals von der Welt verachtet wurde, und wie Christus von den Menschen nicht angenommen wurde, so ergeht es auch ihm, dem gottgesandten Propheten. Im Blick auf Christus, ja im Vergleich mit ihm, kann er sich stolz bezeichnen als „einen Kriegsfürsten nach der Wahrheit und Gerechtigkeit Gottes und seines Gerichtes gekrönet mit Leiden und Trübsal, gewappnet im Glauben, Hoffnung und Geduld, welche da ist unser Herr Jesus Christus“. Darum ist er „geneigt, auch sein Leben zu lassen“. Mag er jetzt „gleich Gott selbst lauter Hohn, Spott, Widerwärtigkeit, Verachtung und Verfolgung“ finden, die Erfahrung wird es lehren, ob er von Gott Fähigkeit und Vollmacht zu seinem Berufe besitzt. Bei solchem selbstbewußten Freimut ist es nicht zu verwundern, daß Gifftheil des öfteren verfolgt wurde. Besonders übel scheint es ihm in seiner Heimat, in Württemberg selber, ergangen zu sein; 1624 wurde er ex carcere vor das Konsistorium geführt und des Landes verwiesen[1]. Er geht nach Brandenburg. Wohl als sein geistiges Testament hinterläßt er 1626 die Schrift „Dieses hat L. F. G. hinterlassen, so jemand nach ihm fragen würde“[2]. Und 1631 klagt er dem Herzog von Württemberg seine Not in einem Sendschreiben: „obwohl Gott in seinem einfältigen Knechte und Boten vor wenig Zeit in diese Lande verborgener Weise wie ein Dieb in der Nacht gekommen, und ihnen solche ihre Heuchelei, Zauberei und gottloses Wesen ihres falschen Gottesdiensts unerschrocken unter die Augen

---

1) Zum Folgenden vgl. den aktenmäßigen Bericht Chr. Kolbs in den Bl. f. Württemb. K.G., Bd. 4 (1900), S. 75ff.

2) Waisenhausbibl. Halle a. S.

gestellet, so ist doch solcher Bote nach Art der Juden und der Kinder dieser Welt gar übel abgelohnet, und Gott an ihnen verlästert worden. „Sie bauen zwar der gerechten Propheten Gräber, legen denselben Stricke und Netze, sie darinnen zu fangen, aber es wird und soll denselben mit Unterdrückung der Wahrheit nicht gelingen“ [1]. In diesem Schreiben an den Herzog scheint er auf seine Vertreibung von 1624 Bezug zu nehmen und nicht auf den Auftritt in Tübingen [2], der, wenn er überhaupt historisch ist [3], wohl in dem Jahre 1634 erfolgt sein muß. 1633 wird in Göppingen beim Untervogt und beim Buchbinder wegen Verbreitung von Gifftheils Schriften nachgeforscht; seitdem verschwindet er aus der württembergischen Kirchengeschichte. 1644, wo er in Emden weilt, blickt er auf eine schwere Anfeindung (in Hamburg?) zurück [4]). Auch in Schlesien hat er einmal nach seiner eigenen Angabe (in seiner Schrift gegen Engelbrecht) „einen solchen Propheten, welche die Welt nun gern erhalten wollt, dem Eifer des Herrn nach mit einem Schwert frisch von der Kanzel geschlagen“. Einen näheren Einblick freilich in Art und Umfang dieser Verfolgungen verstatten uns die Quellen nicht; wie immer, so tritt auch hier seine Person in den Hintergrund, und das mit bewußter Absicht: will er doch durch seine Schriften nicht seine Person, sondern Gott geachtet wissen. Deshalb kommt ihm auch alles einzig und allein auf seine Schriften und auf die Verbreitung und Befolgung ihres Inhalts an. Dahinter tritt auch sein äußeres Leben völlig zurück.

Gifftheils Schriften, wie sie bereits aufgezählt wurden, sind teils im Original erhalten, teils in Kopien von seinem 28 Jahre lang bei ihm weilenden Amanuensis Joh. Friedr. Münster, mehr

---

1) Waisenhausbibl. Halle a. S.

2) Siehe oben S. 11, Anm. 2.

3) Vgl. Eifert, Geschichte von Tübingen I, 156 und Württemb. K.G. Stuttgart 1892, S. 441. Daß Störungen des öffentlichen Gottesdienstes durch solche „Zeugen des Geistes und der Gnade“ damals nichts Ungewöhnliches waren, bezeugt z. B. für England R. Buddensieg in RE³ 16, S. 359. Vgl. auch Foxs Auftreten in der Kirche zu Nottingham. Weingarten, Die Revolutionskirchen Englands, Leipzig 1868, S. 194ff. Auch andere Quäker sonst: ebd. S. 259.

4) Waisenhausbibl. Halle a. S.

noch von der Hand Joh. Permeiers; eine große Anzahl sind auch gedruckt eingefügt. Darunter finden sich einige auch von Arnold angeführte Schriften. Daß Arnold zahlreiche den Handschriften selbst unbekannte Schriften Gifftheils aufzählt, kann darin seinen Grund haben, daß Arnold ihn mit anderen Zeitgenossen (wie Gichtel) verwechselt und ihm Schriften zuschreibt, die ihm nicht zugehören, vor allem aber darin, daß jene Schriften nur uns nicht mehr (oder noch nicht wieder) bekannt sind. Wie unvollständig übrigens auch Arnolds Kenntnis über Gifftheil ist, geht aus der schon allein durch die Handschriften selbst gründlich widerlegten Schlußbemerkung zu seinem Verzeichnis von Gifftheils Schriften deutlich hervor: „Dieses werden die meisten scripta von Gifftheilen sein." Gerichtet sind sie an die Könige, weltliche und geistliche Potentaten, an viele Länder und Städte, denen sie in schärfster Tonart, zumeist in der Form von Bußpredigten, das Endgericht Gottes ankündigen und dadurch ihr politisches Verhalten zu bestimmen versuchen. Vor den Schranken der politischen und religiösen Parteien machen sie nicht Halt. Die vornehmsten Könige, Kurfürsten, Stände und Städte empfangen, gern oder ungern, seine Schreiben. Von Dresden (1627), Hamburg (1629), Berlin, dem „Roma Nova" (1631), von Spandau (1631), Zelle (1640), Emden (1644) und Rostock aus schreibt er an die Kriegsbeamten des Kaisers und der Liga, zumal an Wallenstein und Tilly, unbekümmert, ob sie seine Boten darum in Eisen schlagen lassen, und an die Regierung von Bayern ebenso wie an die Könige von Schweden und Dänemark, an Wrangel, an den Herzog von Württemberg und an Braunschweig und Lüneburg; die Kurfürsten des Reiches, zumal der von Sachsen, die Stände von Brandenburg, ja selbst der Ständetag von Regensburg und Leipzig und deren Bürgermeister, Städte wie Frankfurt, Ulm und Straßburg haben seine Mahnungen ebenso zu beachten wie die „Höhen"[1] oder Universitäten des Reiches; und sein Bekanntenkreis reicht von Holland (mit seinen Mennonisten) über Hamburg (Permeier) bis nach Berlin-Cöln (Crellius) und Nürnberg (Niclaß Pfaffen und David Creton), ja bis nach Zürich (Dallweiler). Kurzum, er schreibt an alle, die die rechte

---

1) So wohl nach 2 Kor. 10, 5.



Ursache und die rechte Abhilfe der Nöte dieser Zeit erkennen: „welche dem obschwebenden Verderben dem einigen, wahren und lebendigen Glauben nach zu steuern sich schuldig erkennen". Darum ist die Beachtung, Kenntnis und Befolgung seiner Schriften „nicht allein nützlich, sondern auch nothwendig". Sie haben die größte Bedeutung; viel ist an ihnen gelegen. Denn sie sollen retten, was noch zu retten ist, indem sie allenthalben, zumal den Regenten, „das Gewissen und den Glauben wecken", damit sie dem Verderben steuern. Darum fordert er immer wieder zum Druck und zur Verbreitung seiner Schriften auf. Denn ihr Inhalt betrifft nicht nur einzelne Stände, etwa bloß die Universitäten oder Fürsten, sondern ganz Deutschland; überall, ja bis nach Zürich, Bern, Basel und Schaffhausen sollen sie deshalb bekannt gemacht werden.

Als Beispiele für die Art dieser Schriften sind zwei damals weitverbreitete, aufsehenerregende Flugschriften charakteristisch: es sind dies die berühmte „Mitternachtsstimme" und die Schrift von der „Zergehung dieser Monarchie". Beide Stücke sind in den Handschriften sowohl handschriftlich als auch gedruckt überliefert und geben einen wertvollen Einblick in die Art und Verbreitung von Gifftheils Schriften. Die „Stimme, durch welche der Herr aus Zion also brüllet" [1], findet sich nicht nur in einer Kopie von der Hand Permeiers, sondern auch als Autographon Gifftheils, sowie in einem schönen, plakatartig gehaltenen Druck in Folio. Wenn die Druckschrift selbst keine Jahreszahl nennt, so gibt doch die handschriftliche Fassung für den Druck das Jahr 1629 an [2]. Die „Stimme" ist nicht adressiert, ist aber in evangelischen und katholischen Gegenden, in Schweden, beim Kurfürsten von Sachsen und in der Schweiz, und darum wohl auch dem Kaiser selbst nicht unbekannt geblieben. Sie wurde nebst einem eigenhändigen Begleitschreiben Gifftheils dem Wallenstein und Tilly übersandt, „welcher zwar den Boten in die Eisen

1) Joel 4, 16 (3, 21).

2) Die Datierung ist unsicher: sollte G. wirklich schon 1629 von Gustav Adolf als dem „Löwen aus Mitternacht" geschrieben haben? Oder ist die „Stimme aus Mitternacht" daraus zu erklären, daß G. 1629 von Hamburg aus schreibt? In einer späteren Ausgabe (nicht vor 1636) ist die Weissagung viel bestimmter auf Gustav Adolf zugeschnitten.

schlagen, aber doch bald wieder los gelassen". Wie schon ihr Titel sagt, ist sie „kein Gedicht, oder irgend eines Menschen Wahn, sondern Wind und Atem Gottes". Darum will ihr Verfasser sie auch „nicht als eines Menschen Wahn, sondern als wahre Erkenntnis des Willens Gottes ernstlich in acht genommen wissen". Inhaltlich erörtert die „Stimme" die Stellung des Regenten, insonderheit des Kaisers, vor Gott und vor den Menschen als seinen Untertanen im Blick auf die Notlage der Zeit. In schärfster Tonart wird gezeigt, wie der Kaiser sich an seinen Untertanen, ja am ganzen Menschengeschlecht gegen alle göttliche und natürliche Ordnung versündigt, und darum am Gerichtstage weder sich noch anderen wird helfen können. Aber es wird ihm, dem „Adler, aus Gottes Macht in die Federn gegriffen werden", „aus Mitternacht oder mitten in der Nacht ... kommt der Löw aus dem Geschlecht Juda". Gott wird die Seinen schließlich doch zu beschützen und zu erretten wissen. — Mehr religiösen Inhalts und ohne den politischen Einschlag ist die ausführlicher gehaltene Schrift von der „Erkenntnis der Zergehung dieser vierten Monarchia, und welcher Gestalt das Gericht Gottes auf die Völker dringet, welche dieselben inne haben". Sie ist in den verschiedenen Drucken in den Jahren 1626 und 1627 den vornehmsten Kurfürsten, Fürsten und Ständen, z. B. auch dem König von Dänemark, übersandt worden, und zeigt, wie die jetzige Weltregierung als das von Daniel geweissagte letzte Weltreich durch den „Stein ohne Hände" wird zerstört werden. Denn die Verderbtheit aller Berufsstände im Reich kennzeichnet die Gegenwart deutlich als die „4. Monarchie", so daß zur Rettung der Bedrängten der Anbruch des „Tages Gottes" zu erwarten steht. Darum gilt es, sich wenigstens noch in letzter Stunde zu bekehren. In ihrer Form sind diese Schriften ausnahmslos religiös-biblisch, und zwar vorwiegend biblisch-apokalyptisch orientiert. Denn wie alle Dinge „in der Kraft des lebendigen Wortes Gottes" bestehen, so sind auch diese greulichen Zeiten der letzten Tage „in Gottes Wort längst zuvor verkündigt und angezeigt". Die hl. Schrift wird darum außerordentlich hochgeschätzt. Das zeigt sich rein zahlenmäßig in den über 4000 Schriftzitaten, wobei die apokalyptischen Bücher oder Kapitel der Bibel, wie Jesajas, Psalmen, Daniel, Matthäus 24 und Apokalypse den weit-

aus breitesten Raum einnehmen [1], mehr aber noch darin, daß fast alle Ereignisse und Zustände unter biblischem Bilde und in apokalyptischem Gewande dargeboten werden. Oft dient die Geschichte des Alten Testaments nur zur Verdeutlichung, zuweilen wohl auch zur Verhüllung der Gegenwart. So ist er selbst der „König David“ der jetzigen Endzeit, „ausgesandt zum Abendmahl und Hochzeit des Lammes auf dem Berge Zion“, um den „falschen Propheten in Schafskleidern“ entgegenzutreten und „wider das höllische Wesen des Tiers“ zu streiten. Und bei der Schilderung dieser „vierten Monarchie“ der Jetztzeit finden auch Sodom und Gomorrha, auch Pharao und die ägyptischen Plagen, ja selbst die Könige von Assyrien und Babylonien ihre Nachbilder. Aber schließlich wird doch der „dreiköpfigen babylonischen Hure“ ein Ende bereitet durch den bevorstehenden „Tag des Herrn“, wo „der Berg Zion, die werthe Stadt Gottes, das neue Jerusalem“ aufgehen wird; dann werden alle Feinde „nur Stroh“ sein. Alle biblischen Bilder und Vergleiche jedoch aufzählen zu wollen, hieße sämtliche Gedanken Gifftheils schon hier entwickeln. Immer ist es jedenfalls die Bibel, „das Wort Gottes“, die die Gegenwart verstehen und die nächste Zukunft recht würdigen lehrt, indem sie von alle dem, zumal von dem „Gericht Gottes“, „sonnenklar zeuget“. Freilich beruft sich Gifftheil außer auf diese Schriften „der heiligen Propheten und Apostel“ auch auf die „anderer von Gott hocherleuchteter Männer“ aller Jahrhunderte und auf die von den „alten Lehrern, als welche mit hoher geistlicher Weisheit und tiefer Erkenntnis Christi erfüllet gewesen“, gewiesenen „Weg in die ewige Seligkeit“. Daß überhaupt die Autorität der Bibel mehr theoretisch behauptet als praktisch durchgeführt ist, wird durch den Nachweis zugestanden, daß auch die biblische Weissagung nicht unbedingt bindend sei, wie an zwei Beispielen aus dem Alten Testament dargelegt wird [2].

---

1) Von den insgesamt 4060 Schriftzitaten entfallen 2300 auf das A. T. gegenüber 1760 im N. T.; dabei sind Jes. mit 606, Apok. mit 366, Jerem. mit 346, Psalmen mit 300, Matth. bes. Kap. 24 mit 169, Daniel mit 127 Zitaten vertreten.

2) Die Bußpredigt des Jesajas an Hiskia Jes 38; und die des Jona an die Niniviten Jona 3, 4: „denn solches nicht der Meinung verkündigt wird, als wenn es also schlecht, und ohne einiges Bedinge sollte geschehen:

3.

Der Inhalt von Gifftheils Gedanken ist im einzelnen folgender:

a) Daß diese jetzige Welt die letzte, die vierte Monarchie ist, geht aus den allgemeinen Zuständen als den Anzeichen des nahenden Endgerichtes deutlich hervor. Denn trotz des äußerlich herrlichen Scheinwesens ist doch die Zerrüttung in allen Berufsständen offensichtlich: der Lehrstand der Geistlichen ergeht sich in hoffärtigem Disputierwesen, worunter das praktische Christentum mißachtet wird. Recht und Gerechtigkeit ist trotz, ja gerade wegen der Menge der Juristen schon längst nicht mehr zu finden. Der Nährstand ist durch die gewissenlose Übervorteilung des Nächsten von Grund aus verderbt; das Opfer ist allein der „Blutarme“, von dessen Schweiße sich alle nähren, während er selber darunter Not leiden muß. Deshalb wird Gott selbst bald richten auf seinem Erdboden, indem er „das Reich errichtet, welches der Zerteilung dieser Monarchia folget“. Das Haupt- und Grundübel aber, dem alles Verderben „leiblicher und geistlicher Art“ entstammt, ist der Krieg, „die Leibes- und Seelenmörderei“ dieser Zeit. Der Krieg, gerade dieser end- und aussichtslose Krieg, ist das spezifische Kennzeichen der vierten Monarchie. Ist doch Gifftheil ein energischer Gegner des Krieges als solchen, und zwar aus dogmatischen, humanen und weltgeschichtlich-theokratischen Gründen. Der Krieg kehrt die Lehre Christi, seiner Jünger und Apostel freventlicherweise völlig um: er ist gegen Jesu Gebot. Denn die Rechtgläubigen, die nach einem anderen und besseren, nämlich nach dem himmlischen Leben trachten, haben kein Recht, hienieden ein irdisches Weltreich anrichten zu wollen. Wie Christus sein innerliches Geistesreich (Luk. 17) in allen Dingen von der äußeren Schwertgewalt unterschieden und den Seinigen sein eigenes Beispiel zur Erduldung aller über sie verhängten Trübsale und Verfolgungen hinterlassen hat, so dürfen eben darum auch die Christen keine Kriege führen noch sich an ihren Feinden rächen. Vollends sinnlos aber ist es, nun gar „wegen Erhaltung des Wortes Gottes“ Krieg und Em-

Sondern mit dem Vorbehalt, wenn es der Herr aus gewissen Ursachen nicht ändern will, und ihm solches die Menschen durch ihre Buße und eifriges Gebet nicht abbitten“.

pörung zu erregen. Ein Glaubenskrieg ist ein Widerspruch in sich selbst: „Gottes Wort“ läßt sich damit weder erhalten noch vertreiben. Empört stellt Gifftheil darum seiner ganzen Zeit die Frage: „Wie wollt ihr mit Feuer und Schwert, mit Rauben und Morden, den Glauben, das ist durch des Teufels Werk das Reich Christi verteidigen? ... Wie könnt ihr, die ihr in euern abgesonderten Religionen euch gegenseitig für Feinde Gottes achtet und haltet, nun Bunde widereinander, ja ein jegliches Teil wider seine Religionsglieder machen?“ Die Erfolglosigkeit solches Beginnens lehrt schon die Geschichte. In Wirklichkeit ist auch der sog. Glaubenskrieg nur ein Vorwand der Großen, um nach ihrem eigenen Wohlgefallen die Menschen ins Verderben zu stürzen. Klagend gedenkt er immer wieder „der armen Leute, welche hierüber ausgesaugt, und deren Nahrung oder Schweiß unnützlich verschwendet, und der elenden Schafe, so deshalb vergeblich geschlachtet“ werden. Statt daß die Regenten die allgemeine „zeitliche und ewige Wohlfahrt des menschlichen Geschlechtes“ suchten, vernichten sie diese. Und diese Selbstherrlichkeit ihres Tuns auf Kosten der armen, zertretenen Allgemeinheit läßt ihn immer wieder gegen die Kaiserlichen und Schwedischen, gegen Katholiken und Evangelische die schärfsten Töne anschlagen. Und dazu kommt als Hauptgrund, daß der Krieg doch letztlich ein Versuch ist, Gott in sein Gericht, d. h. in seine Weltregierung einzugreifen: mit der eigenen Rache und Feindschaft wollen sie „den ewigen Rat Gottes unter die Füße treten und diesem dem Allerhöchsten noch in sein Gericht greifen“. Wer Gott angehören will, sollte darum vielmehr „im Geist durch den Glauben auf die Erlösung Zionis warten und hoffen“. Denn die Waffen der rechten Ritterschaft sind geistlich; damit sollten sie „als geistliche Reiter, Priester und Könige, nach der Kraft des lebendigen Worts erstlich wider sich selbst, folgends zugleich auch wider das Satanische Wesen der Welt kämpfen und streiten“. Auch die Vertilgung der Feinde Gottes ist darum nur nach der Kraft des Glaubens und der wahren Gotteserkenntnis zu erstreben. Aber die, die „in eigner Rachsinnigkeit“ durch solche Kriege das Walten Gottes zurechtweisen oder abschwächen wollen, die werden gar übel bei Gott anlaufen. Schließlich wird eben sein Rat und Wille die Oberhand behalten.

Ein gewisser Widerspruch zu dieser absoluten Verwerfung des Krieges ist es freilich, wenn Gifftheil im einzelnen Falle doch auch die Berechtigung, ja die Notwendigkeit zum Kriegführen zugesteht. Wie er in dem gegenwärtigen Kriege eine Strafe Gottes „unsrer vielen und mannigfaltigen Sünden halber“, also doch etwas Gottgewolltes, ja ein zum göttlichen Heilsplan mit seinem Volke gehöriges Werk Gottes erblickt, so ist für ihn mit dem Gebot der Feindesliebe doch auch die Meinung vereinbar, daß die falschen Propheten, die die Leute betrogen und verfolgt haben, eigentlich noch vor dem Ende der Welt „durchs Schwert vertilget“, die hohen Schulen aber, davon sie herkommen, abgebrandt oder zerstört werden müßten. Es gibt somit Kriege, worin man „nach Gottes Willen verfährt, und in allem seinem Tun göttliche Ordre erwartet, wie die Helden Gottes allezeit getan haben und noch tun müssen, so es Gottes Erlösungskriege sein sollen“. Aber vielleicht rechnet er hier mit dem Krieg als mit dem tatsächlichen Zustand und beurteilt ihn eben nur als ein durch die Feinde vollzogenes göttliches Strafgericht. Eine Ausnahme freilich bildet eine Aufforderung an die Städte des Reiches, sie möchten aus Gehorsam gegen Jesu Gebot, nicht zu kriegen, vom Kaiser abfallen; falls er sie jedoch mit Gewalt zwinge, so sollten sie ihm nach Erforderung der Notdurft „Feuer und Schwefel aus allen Städten“ bieten. Wenn auch anhangsweise, freilich von der Hand Permeiers, hierzu sofort ausführlich nachgewiesen wird, daß, obgleich „solch christ-evangelisch benamte Untertanen und deren Beamte und Vorsteher, sowohl politischer als geistlicher Weise etwa ein Fug und Recht haben möchten“ zu solchem Tun, dennoch „dieses noch etwas zu frühe und unzeitig, ja auch der Prophet-Christ-Apostolischen Ordinari-Regel ungemäß angeraten“ sei, so wird doch von Gifftheil selbst eben der Krieg als defensive Notwehr gebilligt, wie er überhaupt auch für ihn als die ultima ratio immer bestehen bleibt: „Hilft Gottes Wort nichts“, so muß der Krieg „mit Gewalt ins Mittel schlagen“; und auch wo Gottes Urteil zwischen rechten christlichen Herrschern und ihren Feinden entscheiden soll, bedarf es doch immer auch der Kriegsleute, so daß demnach auch „ein Kriegsmann zu kriegen ... von Gott geordnet“ sein kann. Er selbst stellt sogar ausführlich folgende acht Forderungen für die „rechten christ-

lichen Soldaten oder Gefäße der Gnade": Sie sollen: 1. Gott von Herzen fürchten und nichts wider sein Gebot tun. 2. Gott lieben statt ihres Eigenwillens. 3. Auf Gottes Allmacht statt auf die äußere Kriegsmacht vertrauen. 4. Allein durch Heiligung, nicht durch Raub reich werden wollen. 5. Die wahre christliche Kirche und den rechten Sabbat im Herzen haben. 6. Gott und seinen Dienern gehorchen. 7. In Liebe, nicht in „Rachsinnigkeit" Krieg führen. 8. Mit ihrem Solde zufrieden sein. Und ein anderes Mal fordert er die Mark geradezu auf, „zur Erhaltung der göttlichen Gerechtigkeit auf Erden" ein Heer anzuwerben für den Fall, daß eine friedliche Vermittlung zwischen den streitenden Parteien nicht zustande komme.

Gerade weil die weltliche Obrigkeit an Gottes Statt zu regieren eingesetzt ist, sollen sich die, die das weltliche Regiment führen, „nicht so gar der Wirkung des Satans unterwerfen" und dadurch die Anrichtung des göttlichen Reiches verhindern. Wie es vor Gott kein Ansehen der Person oder des Amtes gibt, so hat die Obrigkeit entsprechend der Verpflichtung ihrer Untertanen zum Gehorsam ihrerseits die Pflicht, diesen „dem Gewissen nach" vorzustehen, und nicht etwa gar „die Leute wider Seel und Gewissen zu glauben zu bedrängen". Glaubenszwang und Glaubenskrieg sind gleich verwerflich.

b) Das bestimmt zugleich Gifftheils Stellung zum Kaiser: dieser will Gott und seine Gläubigen unterdrücken und ist darum geradezu „das weltliche Haupt des greulichen oder schädlichen Tieres", auf das die Apokalypse für die Endzeit hinweist, der weder die göttlichen noch die natürlichen Ordnungen beachtet, sondern „schnurstracks nach seinem eigenen Wohlgefallen in der Kraft des lebendigen Teufels" dominiert. Er ist das auf der Welt lastende „babylonische Joch". Ihn, der sich leiblicher und geistiger Weise wider Gott auflehnt, verdammt Gifftheil zum zeitlichen Untergang, ja zum ewigen Tode: „Wehe ... dir, du dreiköpfige Hure, denn deine Schande und Scham soll gänzlich entblößet und das Tier, darauf du dich verläßt, soll gefället werden." Darum sollen ihm die Evangelischen nicht etwa nachgeben und so durch ihren Anschluß an ihn wieder aufhelfen; denn er würde ihnen die Glaubensfreiheit doch nicht zugestehen, da er sich nicht für verpflichtet hält, ihnen als Ketzern Versprechungen zu halten.

Darum warnt er auch die ligistische Partei, insonderheit Tilly und Wallenstein, vor ihrem widergöttlichen Treiben, und nach Wallensteins Tode zeigt ein Spottgedicht als Grabschrift auf diesen Neu-Philistinischen Goliath [1], wie dieser „gut römische“ „Mammeluck“ bei all seinen süßen Worten doch ein Tyrann gewesen: „Wollt endlich mehr als Kaiser sein, Büßt' drüber miteinander ein Leib, Ehr, Gut, fast Seel dazu, Ei, seht doch, was die Ehrsucht tu'.“ Darum haben auch die übrigen Regenten des Reiches keinerlei Recht, die Armen „wegen Erhaltung ihrer Judaischen oder verräterischen Freiheit mit einer immerfort währenden Kontributionslast oder Schatzung über der andern“ zu beschweren, um den Krieg dadurch fortsetzen zu können. Denn so lange zumal der Kaiser wider Gott steht, hat auch er weder vor Gott noch vor der Welt Macht und Recht, „die Einwohner, Fürsten und Stände des römischen Reichs, bevorab keinen Churfürsten dazu anzumaßen, ihm in seiner widergöttlichen Sache, der Fortsetzung der päpstlichen Greuel, beizustehen“. Ließen sie sich von ihm zum Gehorsam betören, so würden sie damit „dem Kaiser zu Gefallen, aber Gott im Himmel zu Trotz“ handeln und Gottes Zorn im Himmel über sich selbst dadurch nur noch vergrößern.

Überall steht Gifftheil hier in scharfem Gegensatz zu dem Kaiser und „seinem Anhange“. Aber ebensowenig nimmt er für die Evangelischen, speziell für die Schweden Partei. Wiederum sind es deutlich die drei Gründe, die Lehre Jesu, die Not der Untertanen und das sich in der Geschichte selbsttätig auswirkende Gottesgericht, um derentwillen Gifftheil den Krieg überhaupt verwarf, die auch hier seine Kritik der Schweden bestimmen: Wie sie den natürlichen Ordnungen und der Gerechtigkeit nach auf des römischen Reiches Boden überhaupt ganz und gar nichts zu schaffen haben, so wird ja durch ihr Kriegswesen die Lehre Christi, seiner Jünger und Apostel wissentlich, vorsätzlich und mutwillig mit Füßen getreten und zu Boden gestoßen, aber dafür

---

1) Ähnlich auch sonst; so z. B. später der Breslauer Carl Hofmann in seinen „Allerhand Kurtzweiligen Grabschriften“, 1663, über Wallenstein:

Hier liegt das große Haupt, so jetzt wird ausgelacht,
Viel wissen das von mir, so ich mir nie gedacht.
Das wußt' ich, daß ein Stein nicht leicht ein Stern kann werden,
Ein Stein, wie hoch er wollt, fällt endlich doch zur Erden.

„steht ihnen die Hölle offen“ und „auf ihrer Seele und Gewissen“ stehen alle die, für die sie vor Gottes Angesicht strenge und schwere Rechenschaft werden ablegen müssen. Ihr „überteuflisches Mord- und Raubwesen“, das die armen Menschen beschwert, läßt ihn geradezu von den „schwedischen Heuschrecken“ als von einer Landplage reden. Denn auch die Schweden suchen weder die Ehre Gottes noch die allgemeine Wohlfahrt der Menschen, weshalb man sich auf sie so wenig verlassen darf wie einst das jüdische Volk auf das „Schilfrohr“ Ägyptens. Darum mußten sie auch von ihrem „unzeitig zuweit extendiertem und von Gottes wegen eigentlich limitierten Offensionsvornehmen“ [1] wieder zurückweichen. Und was sich unter dem neuen Oberbefehl Wallensteins über die kaiserlichen Truppen 1631/32 an den Evangelischen mit der Vertreibung der Sachsen aus Böhmen, vor allem aber in Gustav Adolfs eigenem Schicksal in der Schlacht bei Lützen erfüllte, das sprach Gifftheil prophetischen Geistes bereits im Jahre 1630 in einem an den Schwedenkönig und an „die Versammlung der Roman-Katholischen Stände des römischen Reichs zu Regensburg“ gerichteten Schreiben warnend aus mit den Worten: „Weil aber der König aus Schweden dasselbige Unwesen, welches er ... angefangen, weder vor Gott noch vor der Welt ... für sich selber nicht verantworten kann, wird ihm derenthalben in einer an ihn gelangten Posaunschrift sein eigner Fall und Gericht zuforderst verkündiget“.

Wie Gifftheil auch damit dem Kriege als solchem entgegenzuwirken versucht, wie für ihn dieser große Krieg das Anzeichen der vierten Monarchie ist, so sieht er zugleich tiefer und weiter, indem er diese durch den widergöttlichen Krieg herbeigeführte vierte Monarchie beurteilt hinsichtlich ihres Grundes, ihrer Ursache und ihrer Wirkung; ihr Grund ist die Glaubenstrennung, ihre Ursache sind die falschen Lehrer, und ihre Wirkung sind die immer weiter einreißenden Greuel des Papsttums.

Der Krieg hat seinen Grund in der inwendigen, geistigen und geistlichen Entzweiung, d. h. im Unglauben der Völker. Die äußeren Empörungen und Kriegshärten sind aus der Glaubens- oder Gewissensuneinigkeit entsprungen. Torheit, ja eine Wirkung des lebendigen Teufels ist es, „das eitle Weltwesen“ und „das

1) Die Formulierung stammt von Permeier.

getrennte sektische Religionswesen“ erhalten zu wollen und darüber jeden Rest von Glauben, Liebe und Gerechtigkeit zu verlieren. Denn die inwendige, geistige Trennung hat auch das Band der Liebe aufgelöst: „Die Zerteilung dieser vierten Monarchia, nämlich die auswendigen Zerrüttungen oder Empörungen in der Welt haben ihren Grund und Ursprung von der Zerschneidung, inwendigen Trennung im Geiste oder Auflösung des Bandes der Liebe Gottes, daran die trüglichen Arbeiter, so sich für Christi Jünger und Apostel ausgeben, erst Schuld und Ursach: vor welchen reißenden Wölfen in Schafskleidern denn eine jede Sekte sich wohl vorzusehen, das Wort Gottes nicht verachten solle, welches deshalben längst zuvor gegeben“. Das ist der Vorwurf, der alle drei Konfessionen gemeinsam trifft, daß sie „mit ihrem sektischen Babelwesen“ ihre Untertanen in Krieg und Unglück stürzen, und mit „ihren zerrütteten Meinungen“ sie noch in die Irre führen. Es ist „eine Leibes- und Seelenmörderei, welche ... bei ihrem auswendigen Tempelwesen auf allen dreien Religionen, Rotten oder Sekten darinnen geschehen, und noch überall öffentlich im Schwange gehet“, daß ein jeder um seines Religionswesens willen Krieg angefangen hat. Diese Glaubenstrennung zeigt gerade, daß das ganze Christentum seiner Zeit ein bloß vermeintliches, falsches und heuchlerisches, ein Maul- und Scheinchristentum ist. In Wahrheit sind es „Heiden, die sich Christen nennen“. Der rechte christliche, dem Grunde der Apostel und Propheten entsprechende Glaube, der „Wahrglaube“, wie ihn Gifftheil vertritt, hat mit solchem „Wahnglauben“ nicht das geringste gemeinsam. Seinen Ausgang hat freilich der Irrtum und das Verderben bei der katholischen Partei genommen. Das Reich des Papsttums und das Reich des Widerchrists und Teufels sind miteinander identisch. Denn der Papst ist „der falsche Hauptprophet“, und ihm zur Seite stehen „die Jesuiter, in denen der Teufel wohnt“. Sie sind die Hauptursachen dieses vergeblichen Krieges; denn „die Praktiken der kaiserlichen Pfaffen und Jesuwieter“ haben bisher nichts weiter zuwege gebracht, als daß sie das ganze römische Reich, das heißt die Länder ihrer eigenen Untertanen, in Unruhe, Aufruhr und Verderben gestürzt haben. Unverzeihlich ist es zumal, daß der Kaiser die von seinen Vorgängern innegehaltenen Abmachungen der Confessio Augustana übertritt und damit die Leute

„wider ihre Seele und Gewissen“ zu glauben zwingt. Und daß der Papst „mit seiner tyrannischen Abgötterei und Greueln noch allhie unter dem Himmel durch ein ernstes Gottesgericht wird vertilgt werden“, ist sicher. Aber ebenso antichristlich wie das Papsttum sind auch die beiden anderen „Sekten“, die lutherische und calvinische Konfession: „Der Papst ist nicht allein der Antichrist, die Babel hat sich nun in drei Teile, nämlich in die lutherische, calvinische und päpstische Sekte geteilet, als welche Christum dem ungefärbten Glauben nach, und nach der Liebe des unvergänglichen Samens inwendig in ihren Herzen oder Gewissen verlassen, sich lang untereinander gebissen und gefressen, und darüber verzehret worden, deshalben dann viele wider Christum, dabei zu merken und zu erkennen, daß das Ende nicht weit sein muß.“ Die zumal anfänglich unter ihrem „calvinischen Heiland“ König Friedrich so hochgerühmten Calvinisten werden von Gifftheil auch ziemlich feindselig betrachtet. Wie ein besonderes an D. Crellius und andere reformierte Prediger zu Berlin-Cöln gerichtetes Schreiben aus dem Jahre 1631 zu erkennen gibt, ist Gifftheil auch ihnen durchaus nicht wohlwollend gesinnt.

Am ausführlichsten sind die den Evangelischen gemachten Vorwürfe gehalten. Zwar sind sie „das heilige evangelische Volk“, zwar erkennen sie mit Recht „Jesus Christus als den einigen Mittler, Heiland und König der Seelen“, ohne „noch anderer Neben- oder Untermittler oder Statthalter“ zu bedürfen, zwar ist ihre Confessio Augustana eine Bestätigung von „Gottes Rechten aus seinem heiligem Bibelbuche“, zwar sind sie von den Katholiken „um des Bekenntnisses willen der Wahrheit“ angefochten; aber gleichwohl dürfen sie sich nicht in falscher Sicherheit verstocken; denn auch sie sind nur vermeintlich Evangelische, in Wirklichkeit aber „Baaliten, die sich evangelisch nennen“. Und wehmütig wird der jetzt zerstörten Kraft des Glaubens, wie ihn Luther ausführlich beschrieben hat, gedacht. Daß sie nun vollends „in der Grundsuppen dieser alten erkalteten Welt noch ein irdisches Paradeis suchen, und mit dem Schweiß der Armen, ja zu ihrem zeitlichen und ewigen Verderben“ gern ein irdisches Reich anrichten wollen, um dadurch die Katholiken zu verdrängen, ist vollends Unrecht. Daß auch sie wider Gottes Ordnung Krieg führen, ist ihre eigentliche Sünde.

Darum ist die tiefere Ursache des Krieges bei den falschen Lehrern, und zwar aller Parteien, zu suchen. Denn damit wird in der Not der Zeit nichts erreicht, daß man nur Städte und Länder verbrennt, sich gegenseitig erwürgt oder totschlägt oder unschuldig Blut vergießt, sondern „die Betrügerei der falschen Propheten, welche sich evangelisch nennen, muß am vordersten hinweggetan werden". Darum gilt ihnen, den evangelischen Lehrern und Predigern, Gifftheils Zorn ganz besonders. In gewaltiger Bußpredigt wird ihnen gezeigt, wie das jetzige Verderben die schädliche Frucht ihres Tuns und Treibens ist. Denn eigentlich wären sie ja, schon von Amts wegen, am ehesten dazu berufen, dem Verderben abzuhelfen. Aber statt dessen haben sie den Krieg zugelassen und gebilligt, ja um ihres alten uneinigen Heuchelwesens willen noch dazu angereizt, und sind darum an dem leiblichen und seelischen Verderben des armen Menschengeschlechtes die allererste Schuld und Ursache. Sie, die „auf Mosis Stul und an Gottes statt" sein wollen, haben somit Jesus als den Grundstein verworfen, verleugnet und verlästert, indem sie bei dem ausbrechenden und immer weiter um sich greifenden Kriegsfeuer geschwiegen und geschlafen haben, wo sie doch gegen den Krieg hätten Einspruch erheben und dadurch das Verderben hätten abwenden sollen. Sie sind darum dafür verantwortlich, daß das viele Blut „wider Gottes Gericht gegen den Kaiser und die babylonische Hure" vergossen wird. Sie sind die Ursache, daß sich niemand mehr des anderen annimmt, wie es das Evangelium erfordert. Ihre ganze Tätigkeit besteht darin, daß sie durch eitles Rhetoricieren das Gottesvolk verführen. Sie sind „das dumm gewordene Salz". Es sind eben „falsche Lehrer, Apostel und Propheten". Darin stimmen die geistlichen Führer der Kaiserlichen und schwedischen Partei überein; es sind Wölfe in Schafskleidern, Mietlinge, von Gott nie erkannt und ungesandt; sie lügen wider Gott und sein Wort, was sie wollen, denn sie sind am Glauben erstorben. Darin dienen sie auch nur der Welt und „ihrem Bauche", sind Satansdiener und Mitglieder des Reiches des Antichrists, ja der Teufel selbst ist in ihnen. Als Begründung für diese scharfen Vorwürfe führt Gifftheil immer wieder die Tatsache an, daß sie dem Kriege nicht Einhalt geboten oder doch wenigstens Einspruch dagegen erhoben haben; offenbar denkt er dabei an Bußpredigten und

Mahnrufe an die Großen des Reichs, so wie er sie selber verfaßt hat. Aber statt dessen fördern sie den Krieg noch durch ihre leichtfertigen Absolutionen. Zumal die evangelische Praxis scheint darin bedenklich gewesen zu sein, daß sie den Kriegsleuten die Sündenvergebung besonders erleichterte; vielleicht im Sinne einer falschen Beugung vor den Großen der Erde aus Eigennutz [1]: „Habt ihr nicht den Gewaltigen und Reichen dieser Welt in ihrem öffentlichen Hochmut, Stolz, Geiz, Ungerechtigkeit und Vergewaltigung der Elenden, Verschwendung der Gaben Gottes und beharrlicher Unbußfertigkeit, geheuchelt, ihnen um eures Genießes willen Frieden und Vergebung der Sünden versprochen, sie zu des Herren Tisch gelassen und große Dinge über sie gerühmet, obgleich ihre Hoffart ... jedermann vor Augen?"; vielleicht auch in dem Sinn, daß sie dem Soldatenstande als dem Verteidiger des wahren Glaubens einen Vorzug einräumte: „Wie könnt ihr das verantworten, daß ihr viel Tausenden, so man auf die Schlachtbank führet, in ihrem offenbarem mörderischem Vorsatz mit Christi teurem Verdienst tröstet, des Herrn Abendmahl verreichet, und sie darauf ihre Brüder mit Feuer und Schwert erwürgen, wissentlich hinschickt? Ist nicht Christi Mahl ein brüderliches Liebesmahl?" Demgegenüber nimmt unser Bußprediger einen ganz anderen Standpunkt ein: wer im gewöhnlichen Leben einen Menschen tötet, ist nach dem fünften Gebot ein Mörder; wer im Kriege viele tötet, erst recht. Demnach wäre solchen die Absolution gerade zu erschweren, wo nicht zu verweigern. Das ist die Hauptschuld, daß „der Satan durch seine Diener, die falschen Apostel und trüglichen Arbeiter solche Greuel absolviret oder vergibt". Solch heuchlerisch, laues Wesen ist widergöttlich. Denn die Geistlichen, die solche Sünde, wie der Krieg es ist, absolvieren [2] und

---

1) Der Eigennutz bestand zunächst schon in den empfangenen Beichtgeldern: „Warum habt ihr solche kriegerische Belialskinder zu des Herrn Abendmahl verstärket, Geld von ihnen genommen, und ihnen an Gottes Statt Vergebung ... verheißen?" Ähnlich auch sonst.

2) Vgl. die Schrift: „Theologische Gewissensfragen von der Absolution und Communion der Feinde des Vaterlandes. Nach beyderseits Gründen Satz und Gegensatz erörtert durch einen Christlichen Evangelischen und von obgedachten Feinden heftig verfolgten Pfarrer, nunmehr seligen M. Joh. H. Pf. u. D. zu H. in T. Jetzo von seinen Erben in Druck gegeben i. J. 1644" (angeführt bei Karl Holl, Die Bedeutung der großen Kriege für das religiöse

dadurch noch dazu anreizen, „die sind nicht aus Gott, sondern aus dem lebendigen Teufel, und gehören zuforderst in die ewige höllische Verdamnis, ... sie seien darnach Lutherisch, Calvinisch oder Catholisch". Gerade den evangelischen Predigern gilt seine Warnung immer wieder: „Die falschen Lehrer und Propheten aber, von denen die Welt jetzo erfüllet, als welche erstlich von Gott weder erkandt noch gesandt, folgends das Wort Gottes fälschen und verkehrt lehren, und sich nicht an das Haupt halten, da der ganze Leib sich aneinander enthält oder durch Gelenke und Fugen Handreichung von einander empfängt, wie es die zeitliche und ewige Wohlfahrt erfordert der armen Mitglieder, so in andern Orten zu einem Exempel mit Leib und Seel untergehen und verderben müssen, die gehören alle vor dem Papst zu Rom in die Hölle und ewige Dunkelheit hinunter, demselbigen Tage und Gerichte nach, so wegen gründlicher Veränderung und Abwendung dieses obschwebenden zeitlichen und ewigen Verderbens bei Gott oder im Rat des Allerhöchsten beschlossen, dieweil sie, die verfluchten Leute, ein Evangelium predigen, davon in dem Worte Gottes nichts geschrieben stehet, und außer Christo der Gemeinschaft in und mit Gott einen Weg zu dem Vater in das ewige Reich Gottes machen wollen. Davon dann die Witwen ihr Raub und die Waisen ihre Beute sein müssen, so unter diesem obschwebenden Unwesen untergehen und zerstört werden." Statt „Christum zu spalten", sollten sie vielmehr die Leute dem wahren Predigtamt nach bereiten, d. h. sie in Gott erbauen und „sich nach dem wahren Glauben im Geist und im Band der Liebe also vereinigen, daß sie eins werden, einander Handreichungen der Liebe zu leisten"; mit anderen Worten eine friedliche Vereinigung der Konfessionen im rechten Glauben herbeizuführen, das stellt er als ihre eigentliche Aufgabe hin, die sie bisher freilich völlig verkannt und versäumt haben. Darum haben sie auch die Folgen zu tragen: die Wirkung der durch die falschen Lehrer verursach-

---

und kirchliche Leben innerhalb des deutschen Protestantismus, Tübingen 1917, S. 14), die nach 1634 ausführlich den Standpunkt vertritt, daß ein kursächsischer Pfarrer dem sterbenden schwedischen Soldaten Absolution und Abendmahl verweigern müsse, weil man in den Schweden „freundliche Einbrecher" sah. Aber solche nationalistische Engherzigkeit ist bei Gifftheil einer absoluten Religiosität gewichen.



ten Glaubenstrennung wird eine noch größere Ausbreitung der „Greuel des Papstes“ sein. Denn diese falschen Propheten werden noch vor dem Papste vertilgt werden, gerade über sie bricht Gottes Gericht am ehesten herein. Und in einem ernsten Mahnschreiben vom Jahre 1631 wird darum z. B. der Herzog von Württemberg aufgefordert, gegen diese einzuschreiten, da sie als die eigentliche Ursache des soweit eingerissenen Verderbens ihrer wohlverdienten Strafe nicht entgehen werden: „Daß sich aber die heutigen Evangelischen einbilden“, so heißt es in dem genannten Brief, „als wollten sie den Papst dämpfen, und hiergegen ihre falschen Lehrer und Götzen mit dero selbsterwählten Geistlichkeit und heuchlerischen Gottesdienst durch Schwert und Feuer verteidigen, und darüber in ihrer Pracht der Armen Schweiß und saure Arbeit verschwenden und viel Tausende der elenden Schafe auf die Schlachtbank führen, dadurch stürzen sie sich erst selbst in des Papstes Gewalt (wie die Erfahrung schon bezeuget), und über das in die ewige Verdammnis. Denn weil durch den wunderlichen Betrug und kräftige Wirkung des Satans in seinen Aposteln Christus, das Licht und (die) Kraft des Glaubens und die wahre Erkenntnis Gottes und Christi inwendig in den Menschenherzen ausgerottet, und daher die Übertretung und allgemeiner Unglaube über Hand genommen, so ist offenbar, daß diese Mietlinge und schädlichen Männer, die von Gott nicht gesandt noch gelehrt, und sich doch an Christi Statt aufgeworfen, für Gott (als) die rechten Ursacher sind erfunden des weit eingerissenen Verderbens, als dadurch ihre Heuchelei und Zauberei das gottlose Wesen wie ein Feuer im Zorn Gottes angezündet, daß viel tausend Menschen eine Speis des verzehrenden Zornfeuers sein, und an Leib und Seel verderben müssen; denn die versprochene Freiheit und Sündenvergebung dieser Götzen bei solcher Gottlosigkeit ist eitel Wind und eine schädliche Verführung. Darum werden auch solche falsche und betrügliche Arbeiter, so in größter Menge unter Christi Namen da sind, zerstreuet und erst in den Abgrund hinunter geschickt werden, ehe und zuvor der Papst mit seinen Greueln vertilgt wird. Denn das Gericht Gottes, das ist die Abschaffung und Veränderung solches schädlichen Wesens nimmt seinen Anfang an des Herrn eignem Volk und Hause.“ Zwar

hat Gott „das Volk in Deutschland zu seinem Eigentum berufen“, zwar hat er solche kräftigen Irrtümer durch die Katholischen nur gesendet, um erst einmal wieder einen geistlichen Hunger bei den Völkern zu wecken“, zwar wird der Papst schließlich um „seiner tyrannischen Abgötterei und Greuel“ willen, d. h. wegen seiner Irrlehre und seines ungöttlichen Kriegswesens noch hier auf Erden durch ein ernstes Gottesgericht vertilgt werden; aber um der unübersehbaren Schuld der Evangelischen willen werden diese zunächst selber in des Papstes Gewalt gegeben und vernichtet werden, denn Gottes Gericht nimmt seinen Anfang an seinem eignen, Volk und Haus.

c) Damit sind aber zugleich die eschatologischen Erwartungen bereits angedeutet: Die gegenwärtigen Verhältnisse, vor allem der Krieg, kennzeichnen die Gegenwart deutlich als die vierte und letzte Monarchia, wie sie Daniel 2 und 7 vorausgesagt ist. Aus diesen jetzt in Erscheinung tretenden Anzeichen der Endzeit muß auf diese selbst geschlossen werden. „Die Zeit ist nunmehr eingetreten, da Gott solches wird ausrichten, die große Bewegung Himmels und der Erden ist vor Augen und wird täglich heftiger, die Stühle der Könige fallen, die Sichel ist angeschlagen, ein Land bestreitet das andere. Und ist allenthalben Krieg und Kriegsgeschrei, die Kinder Gottes sind heftig bedrenget und der Jammer und die Armseligkeit der Menschen ist unermeßlich.“ Aber eben zur Errettung dieser Armen und Unschuldigen, die sonst „unter dem falschen Ministerio“ elendiglich zugrunde gehen würden, und weil niemand „von seinem Unglauben, Ungerechtigkeit und Scheinheiligkeit nüchtern werden“ will, wird „ein großer und erschrecklicher Tag und feuereifriges Gericht Gottes“ hereinbrechen. Es ist der „Tag des Herrn“, der Gerichtstag von 1 Thess. 5 und 2 Petr. 3, d. h. sein „Zornestag“. Dabei werden die apokalyptischen Aussagen der Bibel endzeitgeschichtlich gedeutet: eben jetzt ist die Zeit erfüllt, die die alten Weissagungen im Auge hatten, d. h. ihre Erfüllung steht mit der „Zergehung dieser Monarchia“ und mit der darauf folgenden „Anrichtung des Reiches Gottes“ unmittelbar bevor. Mit freudiger Furcht wird diesem Tage entgegengesehen: Freude verheißt er den bisher Zertretenen und Unterdrückten, den Armen und Notleidenden, denen er Befreiung und Erlösung bringt, dadurch daß Gott selbst sich der

Seinigen annimmt: „Die Finsternis ist bald dahin, der Tag, so weder Tag noch Nacht gewesen, gehet auch zu Ende, und das schöne Abendlicht bricht an“; Furcht aber ruft er bei denen hervor, die sich gegen den göttlichen Willen an ihren Mitmenschen versündigt haben. Letzteren gelten vor allem Gifftheils Buß- und Mahnschreiben: „Weil wir jetzund gewiß und wahrhaftig vor dem Ende der Welt sind, als da Gott dieser obschwebenden Kriegsempörungen halber recht richten wird allhie auf seinem Erdboden, mag sich jeder wohl vorsehen.“ Da dem Kriege und allem mit ihm zusammenhängenden Unheil dieser Zeit nicht durch Waffengewalt, sondern nur nach seinem eigentlichen Grunde, d. h. dem Wort oder Willen Gottes nach gesteuert werden kann, so wird Gott selbst eingreifen. Denn um der Gläubigen willen wird Gott diese trübselige Zeit bald beenden, und wird sein Reich gewaltig hervorbrechen und „auch im Fleisch erweitert und gemehrt werden“ lassen. Freilich wird auch er wiederum nicht durch äußere Gewalt helfen, etwa „nach der Macht des großen Goliath“, sondern er wird wirken durch die Leute, die zur Vollbringung seines Willens tüchtig sind. Und solcher, die ihre Kniee vor dem höllischen Baal nicht gebeugt haben, hat sich Gott in allen Ständen viele behalten; sie wird er verherrlichen. Aber das sind nicht etwa die jetzigen Machthaber und Gewaltigen der Welt, sondern Christus selbst in seinen Gläubigen, die er „im Ofen des Elends“ bewährt und auserwählt hat. Um der bereits gekennzeichneten Schuld der Evangelischen willen jedoch werden diese zuerst dem Strafgericht Gottes verfallen; da Gottes Gericht immer an seinem eigenen Hause beginnt, benutzt er den Kaiser und seine Partei zur Bestrafung der ungläubigen Völker; weil diese dem Geist Gottes in ihren Herzen nicht mehr gehorchen wollen, „so gibt sie Gott unter das Joch seiner und ihrer Feinde, und lässet sie wegen ihrer unbändigen Natur also von auswendig an gestraft werden durch die ungläubigen Völker“. Darum werden die Päpstler vorläufig zunächst den Sieg über die Evangelischen davontragen, ohne sich doch dessen rühmen zu dürfen. Denn wenn Gott jetzt den römischen Kaiser zunächst noch zu einzigartiger Macht und Größe erhoben hat, so ist das nicht etwa zur Verwirklichung der partikularistischen Pläne eines Tilly geschehen, der jedem Ligistenstamm ein eigenes Erbteil erobern wollte, sondern um seines gött-

lichen Hauptzweckes willen, der in seinen Erziehungsabsichten mit seinem Volke besteht. Insofern ist der Kaiser für die deutsche Nation „eine ausgestreckte Hand des Herrn und im Zorn Gottes ihre Obrigkeit“. Daß Gott übrigens auch den Hochmut und Frevel des Kaisers und der Seinen schon jetzt straft, hat das Eingreifen der Schweden und ihre Erfolge in katholischen Landen hinlänglich bewiesen. Gleichwohl will Gott zunächst sein eignes Volk durch ihre Feinde, d. h. durch den Kaiser, gestraft wissen, und wird diese seine Strafrute nicht eher niederlegen, als bis sein Volk sich ihm ergibt und sich von ganzem Herzen zur Bekehrung neigen läßt. Dann aber wird Gott selber in das Gericht treten und den Zornbecher ihnen selbst „gleichermaßen präsentiren lassen“. Denn „die Prozeßordnung in seinem Reich“ erfordert es so, daß, wenn Gott seine Feinde zur Demütigung seines Volkes genug gebraucht hat, er sie selber vernichtet: „gleich wie es Gott in den vorigen Zeiten der Welt mit seinen Feinden gemacht, wenn es dieselben um der Bosheit, Sünde und Übertretung willen seines Volkes zuvor genug gebraucht, also soll und wird es denselben, als welche sich daneben wider Gott und seine Gläubigen erheben und aufwerfen, dieselbe ganz und gar unterdrücken und ihre Gefangenen nicht losgeben wollen, noch ferner, insonderheit aber in dieser jetzigen und letzten Zeit ergehen.“ Das Papsttum als das eigentliche Reich des Widerchrists wird, soll und muß nach der unfehlbaren Wahrheit des göttlichen Wortes, „gar keinem menschlichen Willen oder eigenem Gedanken, sondern der Rache, Gericht und Gerechtigkeit Gottes nach“ untergehen. Mit diesem Untergang des widerchristlichen Wesens wird die wahre Gotteserkenntnis aufgerichtet und befestigt; die Vernichtung seiner Feinde bedeutet zugleich die Erlösung seines Volkes. Dann wird sich Christus als der Siegesfürst aufmachen und die herrliche Zukunft seines Volkes heraufführen, nachdem „dem Adler aus Gottes Macht in die Federn gegriffen“, d. h. nachdem des Kaisers Reich und Regierung gründlich gestürzt und vertilgt ist.

Dann ist Gott der „Herr und Obermeister, der letztallgemeine Königsfürst wie im Himmel also auch auf Erden“, der Zustand der Theokratie ist erreicht. Dann wird Gott „den Berg Zion, der des Herrn Haus ist, über alle Berge erheben“, dann werden die Völker mit ihrer Macht nichts mehr ausrichten; denn Gott

ist alles in allem: „So seid nun bös, ihr Völker, und gebt doch die Flucht. Rüstet euch zum Streit, und gebt doch die Flucht, beschließet einen Rat, und werde nichts daraus, beredet euch, und es bestehe nicht, denn hie ist Emanuel, das ist der Tag des Herrn, oder Gott für sein Volk, ein Tag der Rache Gottes." Daß diese Theokratie jedoch nicht mit der des jüngsten Gerichtes gleichwertig ist, wird ausdrücklich hervorgehoben: „Daniel hat ... im Geist gesehen, wie das letzte bestialische Reich, nachdem seine bestimmte Zeit herbei, zerstöret und das Reich unter dem ganzen Himmel des Menschen Sohn und dem heiligen Volk gegeben werde, welches nicht von dem jüngsten Gericht zu verstehen, weil der Alte allhie das Gericht hält, das Reich unter dem Himmel dem Sohn gibt, daß ihm alle Zungen dienen sollen. Denn am jüngsten Gericht wird der Sohn Richter sein, alsdann werden alle Zungen, Wissenschaft, Macht und Gewalt aufhören, und Christus wird dem Vater das Reich überantworten und von solchem Gericht des Vaters bei Zergehung des letzten Weltreichs sind alle in der heiligen Schrift befindliche Prophetien von dem großen trüben und dunkeln Tag des Zorns Gottes und der großen Tribulation aller Völker zu verstehen." Ob Gifftheil sich diese göttliche Friedensherrschaft als tausendjähriges Reich denkt, steht dahin. Ist es ihm doch nicht sowohl um Zukunftsphantasmen zu tun, als vielmehr um den aus der unmittelbaren Nähe des göttlichen Gerichtes sich ergebenden Bußruf praktisch-ethischer Art: Innerlichkeit statt des äußeren Gewaltwesens, Ethik statt der Wortstreitereien ist seine Losung, die er immer wieder den Völkern und den Einzelnen einschärft.

Das ist ja seine Klage, daß die Heutigen über dem Krieg und der „Führung der außwendigen Mordwaffen" des „inwendigen Kampfes oder Streites zwischen Fleisch und Geist, wider Sünde, Tod, Teufel und Hölle" vergessen; das sein Gebot an den Kaiser, wenn er den Unfrieden in seinem Reiche beseitigen wolle, so müsse er nicht allein außwendig vor der Welt recht handeln, sondern auch das Inwendige, darinnen er in seinem Herzen oder Gewissen tief verborgen wider Gott ist, hinwegtun, und also die Ursache, davon der auswendige Unfriede entstanden oder die Plage auf ihn kommen, nach dem inwendigen Grunde seines Herzens oder Gewissens ablehnen". Weil das Reich Gottes in-

wendig in den Herzen der Menschen ist, so soll ein jeder „in sich selbst“ gehen, damit Christus als unser inneres Licht, wie er immer wieder genannt wird, in unseren Herzen sein Reich aufgehen lasse. Dazu dient uns Gottes Wort, das einem jeden Richter genug sein wird, ihn inwendig in seinem Herzen oder Gewissen zu überzeugen, worin er gefrevelt und wider Gott und seinen Nächsten mißhandelt hat. Demgegenüber ist das zu erstrebende Ziel eine „Vereinigung der Gliedmaßen des Leibes Christi im Geiste“, eine geistliche Gemeinschaft aller Rechtgläubigen. Der hohen Wertung dieses innerlichen Geisteslebens entspricht die Geringschätzung der bloßen menschlichen Vernunft: da die göttliche Weisheit unerforschlich und mit keiner Vernunft zu begreifen ist, sollen die Menschen seine Allmacht auch nicht mit der Vernunft ergründen wollen, sondern ihn walten lassen; darum ist auch Gottes Walten in der Politik nicht nach „vernünftigem oder verständlichen“, sondern nur nach „göttlichem und geistlichen“ Verständnis zu beurteilen, und die Bösen sind von den Guten nicht der Vernunft, sondern „der Kraft des Geistes nach“ zu unterscheiden. Darin besteht die Verwerflichkeit des jetzigen Gottesdienstes, daß er „nur in vernünftigen Worten entlehnter Schrift in eigner Annehmlichkeit und äußerlichem Gepränge besteht“, wie überhaupt die Gegner „zwar ihrer hochklugen Vernunft nach alles zu wissen vermeinen, hingegen aber am Glauben ... stockblind und erstorben sind. Mit ihrer „fleischlichen Vernunft“ und „menschlichen Sinnlichkeit“ begreifen sie darum auch das zukünftige Walten Gottes nicht: „Vernunft wider den Glauben ficht, Aufs künftig will sie trauen nicht, da Gott wird selber trösten.“

Der rechte Maßstab für Menschen und Dinge ist nicht die Vernunft, sondern vielmehr die Früchte des Tuns, die M o r a l. Das unmoralische Tun und Verhalten, wie es der Krieg an und für sich und zumal in der von ihnen ausgeübten Art und Weise aufzeigte, war der Ausgangspunkt seiner Kritik gewesen; es zeigt, daß alle ihre äußere Frömmigkeit und Rechtlichkeit nur Schein und Lüge ist: „Könnt und wollt ihr noch nicht merken, daß euer Ministerium, das Geplärr eurer Lieder in den steinernen Kirchen, das Geschwätze und Gewäsche von Christi Geburt, Leiden, Sterben, Auferstehung, Himmelfahrt, Sitzen zur Rechten Gottes, Richteramt etc. ohne alle Kraft des Geistes geführt werde, weil bei

solcher historischer Wissenschaft Gott in den Armen viel ärger geschändet ... und gekreuziget wird als von keinem Heiden geschehen“, daß nämlich „ein Mensch des anderen Mord und Raub, Tod und Teufel worden“. Solcher äußeren Versammlungen, durch die doch das Herz und Gewissen der Menschen nicht getroffen wird, bedarf Gott so wenig wie ihres eiteln Disputierwesens; das ist nur eine „betrügliche Schulkunst“, die die Menschen in Irrtum und Unheil verführt. Denn Gott beurteilt einen jeden nach seinem Tun, „nämlich wie er allhier oder bei Leibes Leben handelt“. Das ist zugleich Maßstab für das jüngste Gericht, darum gilt es einzig und allein, nach Gottes Wort und Willen zu handeln. Religiös-ethisch sind darum die Pflichten jeder rechten Obrigkeit: nach Gerechtigkeit zu richten, vor Gewalttat zu schützen, den Witwen und Waisen Recht zu verschaffen, kurzum Gott die Ehre seines Wortes nicht zu unterdrücken, sondern zu schützen. Religiös-ethisch sind zumal die Pflichten und Aufgaben der Priester: wie man sie an den „Früchten des Gottesdienstes“ erkennen muß, so müssen sie selber, „so sich für Christi Apostel und Jünger ausgeben und hier in der Welt an Mosis und der Propheten Statt sein wollen ... dasselbe ihr Amt in der Kraft und mit der Tat beweisen, in reiner Lehre, heiligem und unsträflichem Leben nach Christi Fußstapfen ...“ usw. Dazu anzuregen ist ja die Absicht aller Schriften Gifftheils. Sie sollen ihnen zeigen, wie Gott ihr Verhalten gegen den Nächsten wünscht, sollen sie in sich gehen, ihre Sünde erkennen und sich prüfen lassen, „wie sie mit Gott versöhnt sind“, ob sie (die Sünde) ihnen auch „wahrhaftig Leid gewesen, ob sie Mißfallen haben an ihrer Natur und ein Vorhaben zur Besserung“. Diese Gewissensprüfung, ob einer in dem von Gott verordneten Stand, Amt oder Beruf auch wandele, ist jedem Einzelnen notwendig, da jeder Einzelne durch sein ethisches Verhalten mitverantwortlich ist für den äußeren Sieg und Frieden: „Wer nun vor dem überall gegenwärtigen Gott ... nicht verborgen zu sein begehrt, sondern das verderbte und ungöttliche Wesen inwendig in sich selbst recht erkennet und dem Teufel und seiner alten adamischen Natur zu widerstehen weiß, der wird am geschicktesten und gelehrtesten sein, das vor Augen schwebende zeitliche und ewige Verderben aufzuhalten und abzuwenden“. Dieses praktische Christentum, mit der praktischen Absicht einer

Beseitigung des Krieges durch das rechte religiös-ethische Verhalten der Menschen, ist das Ziel seines Bußrufs und die Hoffnung seiner in der baldigen Theokratie sich erfüllenden Prophetie.

4.

Aus diesen freilich immer nur bruchstückartigen Stoffen darf gleichwohl eine kurze Würdigung seiner Persönlichkeit versucht werden. Der Gedankengehalt Gifftheils ist nicht groß; doch sind gerade seine Hauptsätze von durchsichtiger Klarheit und Schärfe.

Nach Art und Zweck sind seine Schriften politisch-religiös. Ihre religiöse Bedeutung zeigt sich zunächst schon in dem biblisch-prophetisch-apokalyptischen Gepräge von Form und Gedanken. Sie bewegen sich völlig in dem Schema der alttestamentlichen Buß- und Heilspredigt z. B. eines Jesaja: Die Gegenwart ist durch ihre geistig-religiöse und praktisch-ethische Gottentfremdung völlig entartet. Es ist eine gottesfeindliche Menschheit, die um eignen Vorteils willen alle Gesetze der Menschlichkeit unbeachtet läßt, gegen Gottes Gebot verstößt und sogar seinem Willen an der Menschheit entgegenzuarbeiten versucht. Obwohl ihnen Gottes Wille bekannt ist, trotzen sie ihm in sündhafter Eigensucht, indem sie die Mahnungen seiner Boten bis auf den heutigen Tag und bis auf die seiner eignen Person in den Wind schlagen. Während er darauf dringt, im Ernst der Zeitgeschichte die Strenge der göttlichen Forderungen zu erfassen, wollen die weltlichen und geistlichen Führer des Volkes durch die Mißachtung des göttlichen Waltens und durch die Schädigung ihrer Mitmenschen eigene Vorteile erreichen, was jedoch gerade die allgemeine sittliche Entartung und den wirtschaftlichen Ruin zur Folge hat. Dieser religiös-sittlichen Verwirrung stellt Gifftheil die einfache Forderung Gottes an die Völker gegenüber. Sie lautet kurz so: Lernt die Zeichen der Zeit verstehen! Gehet aus von der Babel! Der Ernst der politischen Lage weist jeden, der sehen will, den von Gott gewollten Weg zum Heile der Menschheit, daß sie nämlich von dem verderblichen Kriegswesen ablassen, überhaupt keine aktive Politik treiben. Alles Konspirieren und Politisieren ist zwecklos, und zwar für den Kaiser und seinen Anhang darum, weil er ja schließlich dem Gerichte Gottes doch nicht entgehen kann, für die Evangelischen und ihre Bundesgenossen, weil der Kaiser trotz seiner

Widerchristlichkeit doch für das entartete Gottesvolk eine Zuchtrute in Gottes Hand bedeutet, bis er diese seine heilsgeschichtliche Aufgabe erfüllt hat und dann selber dem göttlichen Vernichtungsgerichte verfällt. Diese Betrachtungsweise ist völlig dem alttestamentlichen Vorbilde entnommen, wo auch das Nebeneinander der Verkündigung des Gerichtes über Israel durch Assur und die Drohung mit dem göttlichen Gericht über die Weltmacht, die doch nur Gottes Werkzeug an Israel sein soll, ein integrierender Bestandteil der prophetischen Predigt ist. Jedoch ist dieses Nebeneinander solcher Verkündigung nur verständlich, wenn diese beiden Stufen des göttlichen Heilsplanes nur bedingungsweise vorgetragen wurden, und so zeigen es ja in der Tat auch die einzelnen Traktate. Wenn Gifftheil das Gericht über die Weltmacht einer ferneren Zukunft zuweist und zunächst das Läuterungsgericht über die Evangelischen verkündigt, so stellt er den evangelischen Völkern den Untergang der kaierlichen Weltmacht erst für den Zeitpunkt und nur unter der Bedingung in Aussicht, daß sie sich selber zu Gott bekehren und in rechter Innerlichkeit sich zur Erfüllung seines Willens geneigt zeigen. Wenn und solange das nicht geschieht, werden die „Greuel des Papsttums“ sich immer weiter ausbreiten, worin zugleich die Verantwortlichkeit jedes Einzelnen mit eingeschlossen ist. Sieht aber Gott dieses Ziel der „Bekehrung seines Volkes“ erreicht, so werden Kaiser und Papst um so tiefer gestürzt, je mehr sie sich bisher über Gott und Menschen erhoben haben. Und dann wird im Gegensatz zu dem jetzt herrschenden Egoismus des politischen Machthungers und des jetzt auch in geistlichen Dingen ausgeübten Druckes und Zwanges ein Reich der sozialen Ordnung, der Gerechtigkeit und gewissenhaften, d. h. an das Gewissen gebundenen Sittlichkeit aufgerichtet werden. Dieses Reich ist eben die von Daniel verheißene fünfte Monarchie, die die Welterneuerung und den ewigen Frieden bringt, — Vorstellungen, denen die Mythen von den einander ablösenden Weltzeitaltern und von der Wiederkehr des Paradieses entsprechen.

Nach seiner ganzen religiösen Eigenart gehört Gifftheil in jene Schichten des deutschen Luthertums, die in Opposition gegen die Weltkirche einen erbitterten Haß gegen „Babel und seine Gewalt“ zeigt. Voran steht bei ihm das Wehe über die weltlichen und geistlichen Obrigkeiten und militärischen Gewalten der

Zeit: die Herzlosigkeit, Selbstsucht und Ausbeutung des Volkes, deren sich die Fürsten und Generale, samt ihren Untergebenen, vor allem im Kriege, schuldig machen, und die kalte, aufgeblasene Schriftgelehrsamkeit und kluge Wissenschaft, das Disputieren und Philosophieren der hohen Schulen und ihrer Theologen und Geistlichen, die, selbst unchristlich, kein Herz für das Volk haben und in äußerlichem Kirchentum und gewerbsmäßiger Predigt der Sündenvergebung und des bequemen Glaubens das Volk irreführen. In dem allen zeigt sich das Reich des Satans, die vierte Monarchie.

Diese prophetische Gewandung seiner Gedanken ist sicher nicht originales Gut Gifftheils. Wie vielmehr jeder Krieg die religiösen Fragen neu belebt, so wurde zumal in damaliger Zeit auch auf alle Wunderzeichen am Himmel als auf Anzeichen des göttlichen Zornes gesehen; der Krieg selbst ist ein Anzeichen dieses göttlichen Zornes, und der Widerwille gegen die das Elend der Völker ständig noch vergrößernde Gewaltherrschaft der Großen erwartet ein Strafgericht Gottes darüber. Die Drangsal der Zeit deutet auf das Ende der Zeiten hin. Dadurch liegt es im Wesen aller revolutionär-reformatorischen Bewegungen, daß sie sich als die Schlußperiode der ganzen vorhergehenden Entwicklung betrachten. Gerade damals waren die meisten reformatorischen Propheten solche „5. Reich-Bezwecker", wie Hylkema [1] sie nennt. Und selbst eine Persönlichkeit wie Gustav Adolf sah z. B. in der Stadt Magdeburg „den Stein, welcher ohne Menschenhände allein von Gott herabgerissen, das ungeheure Bild des affektierten Dominats — der kaiserlichen Tyrannei — in Deutschland zermalmen sollte" [2].

Innerhalb dieser mehr schematischen Übertragung der alttestamentlichen Weissagung und Geschichte als eines typischen Geschichtsverlaufs in die Gegenwart findet sich ein stark politischer Einschlag als persönliches Gut seiner Weissagung: der glühende Haß gegen Kaiser und Papst, gegen die Liga und ihre Führer Tilly und Wallenstein als gegen die widerchristliche Macht. Dabei ist es ihm nicht sowohl um eine Beurteilung als vielmehr um eine Beeinflussung der Politik zu tun; der Zweck seiner Schriften

1) a. a. O. II, 193, „vijfde-rijk-beoogers".

2) Gustav Adolf in dem Brief an Stellmann vom 16. Aug. 1630, angeführt bei K. Wittich, Dietrich von Falkenberg, Magdeburg 1892, S. 49.

ist es, den Krieg als unmenschlich und widergöttlich zu beseitigen. Darum verlangt er z. B. von dem Generalobristen Fuchs von Tangermünde, er solle nicht in einem solchen Berufe verharren, darein er nicht von Gott geordnet sei, damit er seine Seele nicht dadurch beschwere; darum ruft er sogar unter gelegentlicher Preisgabe seiner eigenen friedliebenden Grundsätze den Kurfürstentag von Leipzig geradezu zum Widerstand und zur offenen Gewalt gegen den Kaiser auf; darum versucht er durch persönliche Besuche am Hofe zu Dresden den sächsischen Kurfürsten zur offenen Stellungnahme gegen den Kaiser zu bestimmen (1635/36); und auch nachdem sich jener dann doch der Liga angeschlossen hat, hält er es doch für seine Pflicht, ihm wiederholt ins Gewissen zu reden wegen seines „freventlichen Gottesvergessener Weise mit dem Kaiser eingegangenen Bündnisses (1640). Immer aber wünscht er dabei und dadurch eine beiderseitige Vermittlung zwischen den Kaiserlichen und Schwedischen ebenso wie zwischen den Kaiserlichen und Evangelischen überhaupt. So benutzt er besonders das durch den Tod des Kaisers bedeutsame Jahr 1637 dazu, daß er an Schweden, Kursachsen und an den zum Frieden geneigten neuen Kaiser Ferdinand III. Druckschriften und Mahnrufe richtet, sie möchten sich doch zu einer Friedensvermittlung bereit finden: daß sie „innehalten, kein neues Morden, Schlachten ... anfangen sollen“, „damit der arme Mann das Land bauen könne“, sollen sie die geraubten und gestohlenen Pferde zurückgeben. Eine solche Friedensvermittlung ist aus humanen und religiösen Gründen unbedingt erforderlich: „Dieses Unwesens halber in dem römischen Reiche muß dem Gericht und der Gerechtigkeit Gottes nach zwischen den Kaiserischen, Schweden und den Churfürsten gemittelt werden, wegen der großen Landverwüstung, darin ihr euch wider Gott gegeneinander übet“. Darum bezeichnet er seine Schreiben ausdrücklich als nicht an einzelne Konfessionen oder Stände, sondern an ganz Deutschland gerichtet, und in dem Begleitbrief zu einem an den Kurfürstentag von Regensburg im Jahre 1640 gerichteten Schreiben bittet er den Rat der Stadt ausdrücklich, jener wolle doch dafür sorgen, daß sein Schreiben „den Katholischen und Evangelischen allda sämtlichen miteinander zugefügt werde, und daß es kein Teil ohne den andern erbreche“. Um dieser wiederherzustellenden Gemeinschaft willen verhandelt

er mit den Schweden und mit dem Kurfürsten von Sachsen außer durch Flugschriften und Sendbriefe sogar mündlich-persönlich. Zu solcher Vermittlerrolle konnte Gifftheil wohl geeignet erscheinen, weil er bei aller Anerkennung der evangelischen Wahrheit doch auch auf die Schäden und Sünden dieser Partei, zumal ihrer geistlichen Führer, rückhaltlos hinwies. Aus diesem seinem als ihm von Gott zugewiesen erkannten Berufe erklärt sich auch seine Beziehung zu den deutschen und ausländischen Fürsten und Großen: an den Kaiser, an Tilly und Wallenstein, an Banér und Wrangel, an die Kurfürsten, an zahlreiche Fürsten, Stände und Städte schreibt er, weil eben sie zu einer Friedensvermittlung am ehesten in Betracht kommen.

Beweggrund und Anlaß dazu ist jedoch für ihn sicher nicht irgendein staatlich-politisches Interesse, sondern einzig und allein das humane und religiöse. Namentlich das letztere läßt ihn den Krieg als unchristlich unbedingt verurteilen. Die drei bereits ausgeführten Gründe dafür sind für unsern Propheten kennzeichnend. Beginnen wir mit dem letzten Grund: der Krieg ist darum irreligiös, weil er sich als ein Versuch des Menschen darstellt, Gott in sein Weltgericht, wie es die Weltgeschichte ist, einzugreifen, ihm gleichsam in den Arm zu fallen und seinen ewigen Rat durch die eigenen Pläne und Absichten zunichte zu machen. Der Krieg wird somit als eine versuchte Auflehnung gegen die in der Weltgeschichte sich allmählich vollziehende Entwicklung zur Theokratie betrachtet. Gleichwohl kann auch der Krieg diese Theokratie nicht aufhalten; vielmehr wird er von Gifftheil gerade auch heilsgeschichtlich gewertet, zunächst als ein Strafgericht für alle Völker, sodann als ein Läuterungsgericht für das „Gottesvolk“ im besonderen. Aber trotzdem bleibt der Krieg verwerflich, schon — und das ist der zweite Grund — um seines inhumanen Charakters willen. Nicht nur, daß der Einzelne schuldlos getötet wird, sondern daß auch das ganze Land durch die unaufhörlichen, freilich gesetzlichen Kriegszahlungen und Kontributionen ausgesaugt wird, die oft genug noch durch den ungesetzlichen Raub der Soldateska ergänzt wurden, wird eingehend beschrieben und beklagt. Aber der Hauptgrund ist doch der erste, der dogmatische: daß der Krieg „die Lehre Jesu freventlicherweise ganz umkehret“.

Im Unterschiede von der mehr umrahmenden Apokalyptik sind diese ethisch-biblischen Anschauungen Fundamentalsätze von Gifftheils Religiosität. So spricht es sein Wahlspruch aus, der in seinem großen Insigel als Umrandung eines aufspringenden Löwen in großen lateinischen Lettern die Worte trägt: Die Rach' ist mein, Deut. 32. Psal. 94. Rom. 12. Hebr. 10. Dieser biblisch-dogmatische Grund zur Verwerfung des Krieges ist ferner darum bedeutsam, weil er uns nicht nur seinem Inhalte, sondern sogar dem Wortlaute nach auf die Bergrede Jesu hinweist. Gifftheils Ansicht steht dabei in bewußtem Gegensatz zu denen, die „das überteuflische, eigenrachsinnige Toben und Wüten, Seelen- und Leibesvergewaltigung des armen Nächsten .. mit verkehrter .. Auslegung der Reden unseres Heilandes Jesu Christi approbieren und gutheißen, dadurch sie sich dann (als) öffentliche Feinde des Evangelii darstellen und bezeugen". Demgegenüber vertritt er die Forderung der Feindesliebe, daß „sich keiner an dem andern selbst rächen oder richten, noch Böses mit Bösem vergelten solle", und spricht es immer wieder aus, „daß es den wahren Christen keineswegs gezieme, gestattet oder freigelassen sei, Böses mit Bösem zu vergelten, sich an ihren Feinden selbst zu rächen oder zu richten, vielweniger aber, daß sie Gott wider dieselben in sein Gericht greifen, sondern daß sie alle Rache Gott heimstellen, ihre Feinde lieben und wohltun denen, so sie hassen und für die, welche sie beleidigen und verfolgen, bitten sollen, auf daß sie Kinder seien ihres Vaters im Himmel, welcher sein Schwert schon gewetzet und beschlossen, wie er es seinen Feinden, den Schindern und Verfolgern der Rechtgläubigen dieser Trübseligen Zeit halber als wegen der Lästerung seines Worts oder heiligen Namens vergelten wird". Ob dabei die besondere Erwähnung der Bergpredigt einfach wie sonst häufig als die Zusammenfassung aller christlichen Moral anzusehen ist, oder ob eine Beziehung zu den Kollegianten als dem „Matthäus-Kapitel 5-Volk"[1] vermutet werden darf, ist ungewiß. Daß dabei die neuen Dinge, wie auch sonst vielfach, z. B. bei den Quäkern, in der Form von Bußpredigten angekündigt werden, hat seinen Grund darin, daß das Heil in der ethischen Verinnerlichung der Evangelischen ge-

---

1) **„Matth.-Cap.-vijfs-Volk".**

sucht wird, durch deren wahrhafte Bekehrung und Unterwerfung unter den göttlichen Willen erst auch die äußeren Verhältnisse umgestaltet und gebessert werden können. Denn „gleichwie die Menschen an dem zeitlichen und ewigen Verderben der auswendigen Veränderung schuldig und dazu Ursache gegeben, also sollen und müßten sie auch dieselbe hinwieder zu verändern und abzuwenden Mittel sein“. Freilich bleibt er gerade in der Beurteilung des Krieges nicht immer konsequent: Zwar leitet er die Pflicht des leidenden Gehorsams der Untertanen der Obrigkeit gegenüber sowie der Feindliebe aus Matth. 5 ab, zwar urteilt er treffend, daß gerade der Religionskrieg der Religion und Religiosität schadet und das Land verwüstet, ohne dabei doch zu einem befriedigenden Ende zu führen, zumal da durch die zeitliche Länge des Krieges — auch das eine richtige Beobachtung der Zeitlage — die religiösen Motive und Ziele mehr und mehr hinter den äußeren Machtfragen der Eroberungspolitik und der persönlich-partikularistischen Gewinnsucht in den Hintergrund gedrängt und nur noch als Vorwand zur Fortsetzung des Krieges benutzt wurden. Aber der verhaßten papistischen Kaisertyrannei gegenüber fordert er dennoch zum Abfall, ja gar zum Widerstande auf; gewiß in dem aus den Zeiten der Hugenottenkriege und des niederländischen Aufstandes überkommenen Bewußtsein, damit nicht die rechtmäßige Herrschaft der Obrigkeit, sondern nur ihren Mißbrauch zu bekämpfen. Konnte er doch in der Verwendung spanischer Truppen durch die Liga einen Bruch des vom Kaiser in seiner Kapitulation zugesagten Gelöbnisses erblicken, worin jener versprochen hatte, keine fremden Truppen auf des Reiches Boden führen zu wollen, außer wenn das Reich oder der Kaiser des Reiches wegen angegriffen werde. Dadurch ist es auch verständlich und gerechtfertigt, daß er als guter Kenner und scharfer Beobachter der Zeit und ihrer praktischen Erfordernisse auch immer wieder in politische Einzelfragen warnend und anklagend eingriff. Und daß nun gar einzelne seiner politischen Erwägungen und Voraussagen durch den Gang der Ereignisse bestätigt wurden, vergrößerte seinen Ruhm. So wenn die Einnahme und Zerstörung Magdeburgs tatsächlich nicht ausblieb, nachdem er noch wenige Wochen zuvor (April 1631) von einer gewaltsamen Verteidigung der Stadt abgemahnt hatte. Selbst Permeier muß das bewundernd

anerkennen, auch wo er Gifftheils politischen Standpunkt nicht teilt, indem er unter eine Abschrift der „Mitternachtsstimme“ und ihres Begleitschreibens an Tilly und Wallenstein die Worte hinzufügt: „Tilli ist erschossen oder vom empfangenen Schuß gestorben a. 1631, Wallensteiner zu Eger schändlich erstochen 15/25. Febr. 1634“; erblickt er doch darin den Effectus jener Weissagung der „Stimme“: „Es wird dir, o Adler, aus Gottes Macht in die Federn gegriffen werden!“ So erschien der Tod Gustav Adolfs den Anhängern unseres Propheten als eine göttliche Strafe für seine ungehorsame „Überschreitung des göttlichen Gerichtsprozessus“ (seit dem Auszug aus Mainz), d. h. für seine eigenwilligen, macht- und ehrsüchtigen Eroberungspläne; so zeigen die furchtbaren Zustände und Verhältnisse, wie sie in Württemberg um 1634 herrschen, die Warnung bestätigt, die er drei Jahre zuvor an den Herzog des Landes hatte ausgehen lassen, er möchte nicht meinen, daß die Evangelischen mit ihren falschen Lehrern den Papst etwa überwinden könnten, da sie ja vielmehr selber die eigentliche Ursache des Verderbens wären; so war im Urteil der Zeitgenossen die Amtsentsetzung des schwedischen Hofpredigers D. Fabricius nichts weiter als die Erfüllung von Gifftheils Buß- und Weheruf über ihn; und wenn der „Calvinische Heiland“ König Friedrich durch die Pest dahingerafft und alle Calvinisten vom Religionsfrieden ausgeschlossen wurden, so waren das beides Ereignisse, in denen man eine göttliche Bestätigung seiner Prophetie erblickte, wie er sie z. B. in seinem Schreiben an den reformierten Prediger D. Crellius zu Köln an der Spree ausgesprochen hatte, obwohl auch nicht die geringste Andeutung an diese Ereignisse darin stand.

Dabei las man freilich seine zum Teil allgemeinen und zumeist auf das Endgericht bezogenen Aussagen oft erst nachträglich im Sinne ihrer Erfüllung; stets aber betrachtete man ihre Erfüllung nicht als ein Zeichen seines politischen Scharfblicks, sondern als eine Bekräftigung seines gottgesandten Berufs. Wollte er darum doch selber seine Schriften nicht nur als göttliche Warnungen betrachtet, sondern auch zum Zeugnis ihrer Richtigkeit und Wahrheit für spätere Zeiten aufbewahrt wissen [1]. Kein Wunder, daß

1) So schon Arnold s. o. S. 11: „davon ihnen zum Zeugnis aufgehoben sind, daß, wenn solche erfüllet werden, sie erkennen müssen, daß Gott sie

seine Selbstbezeichnungen als des „Knechtes“ oder „Mannes Gottes“ im Laufe der Jahre, wohl entsprechend der Rechtfertigung seiner Gedanken durch die Zeitereignisse, trotz der auch nicht fehlenden Anfeindungen und Verfolgungen, an Selbstbewußtsein immer zunahmen und seine Schriften mit immer größerem Anspruch auf Alleingeltung auftraten: als göttliche Sendschreiben des „Königs nach der Weise Davids“, ja als des letzten und darum einzigartigen Propheten der Endzeit. Und diesem hohen Selbstbewußtsein entsprach auch weiterhin seine Einschätzung durch andere. Tausende erblickten in ihm den Mann, der sie aus dem Kriegselend herausführen sollte durch seine geistlichen Waffen, durch die Begründung einer neuen Zukunft; er galt ihnen darum als der Elias der Endzeit, sein Name wurde von ihnen symbolisch gewertet als eine „Heilsgabe“ des Himmels [1].

Wenn Gifftheils wirkliche Erfolge trotzdem nicht seiner Bedeutung entsprachen, so lag das wohl vor allem in ihrer einseitig zugespitzten Form. Und wenn Arnold [2] zusammenfassend über Rothe das Urteil fällt: es sei nicht zu leugnen, „daß der Mann vieles von dem gemeinen Elend, so auch unter einem *guten* Schein meistens die Oberhand in der Welt hat, und darüber bei Hintansetzung der noch nötigeren Erkenntnis seiner selbst und der christlichen Wachsamkeit im Eifer entbrannt“ sei, so trifft ein gleiches Urteil auch auf Gifftheil zu. Auch Gifftheils Sprache ist zumeist etwas sehr selbstherrlich, und auch für jene Zeit, Kaiser und Fürsten gegenüber, etwas stark „triumphköniglich“. Die Handschriften bestätigen die Andeutung von Arnolds [3] Gewährsmann Breckling in seinem Christo Judice über die schroffe Tonart Gifftheils: „Was die Art seines Vortrags betrifft, so *hat* er selbst oft von sich zu sagen pflegen: brauchet Gott einen andern in Liebe zum sanften Werkzeug, der danke ihm: ach wie

---

frühe gewarnet, und solchen Boten seines Gerichts und grimmigen Zorns Gottes nicht umsonst . . . gesandt“.

1) Daß Gifft-heil aber wirklicher Name und nicht nur symbolische Selbstbezeichnung ist, etwa nach dem Vorgang der Söhne Jesajas, ist durch seine amtliche Eintragung in den Akten des Konsistoriums von Württemberg erwiesen; vgl. K. Müller, Aus den Zeugnisbüchern, s. o. S. 5, Anm. 1.

2) Arnold a. a. O. III, 25, 4, S. 244.

3) a. a. O. III, 10, 13, S 100.



gerne ließe ich mich auch also brauchen!“ Seine Verfolgungen sind uns darum wohl verständlich, forderte er doch geradezu dazu heraus. Und darum verdient auch Arnolds [1] Nachricht über die Tübinger Händel mit Osiander [2] vom Jahre 1634 sehr wohl Glauben, zumal da sie durch sein eigenes Bekenntnis über sein Verhalten in Schlesien bestätigt wird [3].

Seine eigenen Ideale hat Gifftheil nicht ausführlich oder zusammenhängend ausgeführt. Sie sind aber recht einfach. Ein näheres Verhältnis zur Mystik der Zeit, zu Weigel und Böhme, tritt nirgends hervor. Auch wo Beziehungen zu beiden vorliegen, — so z. B. zu Weigel, wenn als fünfte Forderung an den rechten christlichen Soldaten der rechte Sabbat der Seele gefordert wird, in dem Gott sein Werk habe, — so sind das doch nur blasse Erinnerungen, allgemeine Niederschläge, die nirgends von einer eingehenden Kenntnis jener Literatur zeugen. Immer ist es nur der allgemeine Boden dieser Schichte, die Polemik gegen die lutherische Glaubens- und Rechtfertigungslehre, wie sie in jener Zeit so vielfach gehandhabt worden ist. Die Grundlage seiner Religiosität ist die „Gnade in Christus, dem Wort und Licht des Lebens“. Von dem innern Wort ist nirgends die Rede. Das eigentliche Agens des Christenstandes ist der Geist, aber auch zunächst nicht als enthusiastische Macht — das ist er offenbar nur in einzelnen besonders Erwählten wie Gifftheil selbst —, sondern als Quelle der Heiligung. Der Zusammenhang mit dem Luthertum, wie es etwa vor Arndt gefaßt ist, ist immer noch deutlich. Z. B. wenn die ersten drei Forderungen an die Soldaten ganz an Luthers Erklärung des ersten Gebotes anklingen: Gott von ganzem Herzen fürchten, lieben, ihm vertrauen. Die Forderung an die Christenheit ist der rechte Glaube; aber er ist sehr selten, und besteht nicht in Rechtgläubigkeit, „Historie“ und leichtfertiger Hinnahme der Vergebung, sondern wird vor allem bezeugt durch die Herrschaft des Geistes in den Herzen — nur so kann die Versöhnung wirklich werden —, in herzlicher Liebe zu Gott und rechtem Gehorsam gegen ihn, in einem Leben, das nur für Christus, nicht für die eigene Person gelebt wird und mit Christus die Werke

1) a. a. O. III, 10, 13, S. 100.

2) Siehe oben S. 16f.

3) Siehe oben S. 17.

des Teufels zerstört. Kirche ist daher auch nicht die äußerliche Gemeinschaft — alle drei Hauptkirchen sind Babel und Antichristentum —, sondern Kirche ist nur da, wo der Geist regiert. Reich Gottes ist Herrschaft des Geistes, ist nur inwendig. Kurz, es ist die Theologie und Religiosität der kleinen Kreise der Heiligung, die sich gegen das herrschende Kirchentum und Christentum erhebt und gegen alle Schäden die alttestamentliche Prophetie vor allem in ihrer Form als Gerichtsweissagung erneuert. Eine besondere Farbe zeigt diese Religiosität nicht; vielmehr berührt sie sich mit vielen verwandten Anschauungen der Zeit. Doch seien von den zahlreichen Gesinnungsgenossen Gifftheils zunächst [1] nur drei genannt: Quirinus Kuhlmann, Friedrich Breckling und Johannes Rothe.

Der Breslauer Quirinus Kuhlmann (1651—1690), der nach weiten Reisen in Deutschland und England und nach längerem Aufenthalt in Holland dann in Moskau als Böhmist verbrannt wurde, kommt lediglich als Gesinnungsgenosse und Schüler Gifftheils in Betracht. Nach Arnolds [2] Angabe rühmt er in seinem „Neu begeistertem Böhmen" die Persönlichkeit Gifftheils, „daß er eine lebendige Bibel, ein Zeuge der Wahrheit Gottes gewesen, der allen Potentaten in Europa den göttlichen Willen angekündigt habe". Wie ein Verzeichnis seiner Schriften bei Arnold [3] zeigt, sind ihm auch Johann Rothe und Friedrich Breckling nicht unbekannt. Über letzteren sind wir weit besser unterrichtet:

Friedrich Breckling (1629—1711), nach der Angabe Arnolds [4] ein Holsteiner, lernt auf Reisen durch ganz Deutschland die Schriften Luthers und Joh. Val. Andreäs kennen und schätzen, bis er in Holland Ludwig Friedrich Gifftheil als „einen alten Bekenner und Zeugen der Wahrheit" findet. Er soll auch nach dessen Tode im Besitze der meisten noch ungedruckten Schriften seines großen Freundes gewesen sein, dem er ja in seiner Begeisterung zu ihm auch unter den testes veritatis die erste Stelle einräumt. Später wandte er sich nach Amsterdam, um dort die

1) Andere, wie L. Grammendorff und Pantel Trappen, würden im Zusammenhange des „Regnum Christi" zu besprechen sein.

2) III, 19, S. 192—196 und III, 10, S. 98, Nr. 8.

3) a. a. O., S. 193 (s. o. Anm. 2).

4) IV 3, 18, S. 773, Nr. 128 und III 15, S. 145, Nr. 13 f.

geheimen Freunde Christi aufzusuchen [1]. Seine Verehrung für Gifftheil spricht er in seinem Christus Judex, gedruckt 1666, offen aus: „Wer die Welt so mit Gottes Augen nach Gottes Wort ansiehet, und ihr dasselbige ungescheut ankündigt, was Gott ihr will angekündigt haben, und wie es künftig in der Tat wird an ihr erfüllet werden, der redet und predigt ihr Gottes Wort und Wahrheit, weil es mit der Tat und Erfahrung übereinstimmt, und ist aus Gott. Weil ich nun in dem Lichte Gottes nach ernster Prüfung befunden, daß der Knecht Gottes L. F. Gifftheil solches für vielen andern, mit sonderbaren Geist und Kraft beständig bis in den Tod getan, so hab ich daher nicht allein erkandt, daß Gott mit ihm gewesen, und er einerlei mit Gott bezeuget Joh. 3, sondern auch solche seine Zeugnisse als lauter Urteil-Sprüche Gottes in großer Gewißheit des Glaubens über die Welt ausgesprochen, und auf dem Dixit Jehova unbeweglich gegründet, aller Welt commendiret und zu prüfen fürgestellet nach den Regeln Pauli: prüfet alles, das Gute behaltet, die Weissagung verachtet nicht, den Geist dämpfet nicht usw. 1 Thess. 5." Und bedeutsam fährt er fort: „Der Tag wird es bald alles offenbaren [2]." Auch manche seiner Schriften, deren Arnold über fünfzig aufzählt, weisen schon in der Formulierung der Überschriften auf Gifftheils Flugschriften hin; so die „Stimme aus Mitternacht", „Nosce teipsum", „Ankündigung des Gerichts", „Christliche Sendschreiben an den König in Dänemark". Auch sonst erinnert die Diktion oft an den Meister. So ist z. B. die Klage um den „Schaden Josephs" eine der damaligen Ausdrucksweise geläufige Bezeichnung für das Elend der Zeit. Sie findet sich schon bei Brecklings Vater [3], bei J. A. Comenius [4] und sonst [5], aber

1) Fr. Nielsen, RE³ 3, S. 367 ff. Ob mit diesen „geheimen Freunden Christi" Mitglieder des „Regnum Christi" gemeint sind?

2) Friedrich Breckling, Christus Judex, Vorrede S. 49 f.; aber auch sonst, z. B. Christus Triumphans; Der Pharisäer Urteil und Grabschrift; Mysterium Iniquitatis 1662; Mysterium Babylonis et Sionis oder Endurteil über Babel und Stimme vom Himmel 1663; Biblia pauperum; Rufende Stimme aus Mitternacht.

3) Fr. Nielsen, RE³ 3, S. 367.

4) Comenius, Letzte Posaune, S. 28.

5) So z. B. in dem „Vorläufer des schwedischen Manifests" von unbekanntem Verfasser 1644 (Breslauer Universitätsbibl.).

am häufigsten eben bei Gifftheil und Breckling [1]. Wie Gifftheil so klagt auch Breckling über die jetzige Welt, die „in dieser letzten Grundsuppen Christum viel weniger als je zuvor annehmen“[2]. Wie jener so eifert auch er gegen das veräußerlichte Christentum und bittet Gott, er möchte „das Geplärr ihrer Lieder nicht mehr anhören“ [3], und ermahnt gleichfalls die Seinen, sich „mit Glauben und Geduld zu wappnen“ [4]. Vor allem aber erinnert der Inhalt seiner Gedanken ganz an die seines Freundes und Lehrers. Merkwürdigerweise wird freilich Gifftheil von Breckling außer in seinem Christus Judex nicht erwähnt. Und doch braucht man nur z. B. den Untertitel der Mitternachtsstimme Brecklings zu lesen, um sofort die innere Verwandtschaft beider zu erkennen: „Rufende Stimme aus Mitternacht an ihre Königl. Majestät in Dänemark und alle Könige. Darinnen mit dem Hahnengeschrei vom Abend sonnenclar bewiesen wird: 1. Daß unser heutiges Christentum ein pur lauter Antichristentum. 2. Daß die heutigen antichristischen Prediger daran, wie auch an allen Sünden und Strafen unter uns die fürnehmste Schuld und Ursach. 3. Daß es unmöglich, auf solche Weise aufzurichten, wie wir es anfangen, sondern je länger je ärger wird. 4. Daß dennoch ein richtiger Weg sei, darnach es leicht und herrlich könne aufgerichtet werden. 5. Daß alle heutigen falsche und Antichristische Wege erst müssen erkannt und verlassen werden, soll solcher Weg Christi erwählet und eingegangen sein“. Ausdrücklich freilich hebt ihr Verfasser hervor, daß er damit nur „in der Nachfolge des Paulus, Luther uns gezeigt, was uns, zumal in dieser letzten und allergreulichsten Zeit, nottut“, und zwar, daß er nur die Ausführungen einer andern Schrift, des Gallicantus, wiedergeben wolle; gemeint ist wohl die Schrift des Engländers R. Lanzeter. Im Einzelnen richten sich seine Vorwürfe gegen die „dreifache Babel“ [5] katholischen, lutherischen und reformierten Bekenntnisses: „Gleich wie nun dort durch den gemeinen Abfall aus selbst der Apostolischen

1) Besonders in „Der Pharisäer Urteil und Grabschrift“, S. 32. 42. 43. „Mitternachtsstimme“, S. 62.
2) Mysterium Iniquitatis, S. 39.
3) Mysterium Babylonis et Sionis, S. 51.
4) Biblia pauperum, S. 71.
5) Mysterium Babylonis et Sionis 1663.

Kirchen eine Babylonische Hure geworden, also ist durch diesen neuen Abfall aus den evangelischen Kirchen ein neues und viel ärger Antichristentum, ja eine weltförmige Hure des Satans geworden, die ihrer Mutter Tochter ist. Ezech. 16. 23. Denn ob wohl die Lehre zu Lutheri Zeiten gereinigt und geläutert, so sind doch die Herzen und das Leben nicht gereinigt, sondern ... wir lassen eben das in uns herrschen, was den Papst zum Antichrist macht: Christum eben so hoch mit dem Leben, Kraft und Tat, als der Papst mit der Lehre verleugnen" [1]. Also auch hier wird der evangelischen Kirche immer wieder der Vorwurf des mangelnden praktischen Christentums gemacht; und man wird auch im Wortlaut wieder an Gifftheil erinnert, wo Breckling sich, ohne den rechten Gebrauch zu verwerfen, doch gegen den Mißbrauch von Absolution und Kommunion wendet [2].

Der bestehenden Kirche ist eben Christus der große Unbekannte. Das zeigt sich schon in der Tatsache des Krieges. Auch da wird unter ausdrücklicher Berufung auf „die Lehre Christi" betont, daß Waffengewalt ungöttlich und widerchristlich sei: „Mit Aufruhr und Aufrührern, wie auch mit den leiblichen Waffen haben wir nichts zu tun [3], denn leibliche Waffen achtet der Satan nicht, aber was unsere geistlichen Waffen für Kraft wider ihn und seine Babel ... haben, wird er bald erfahren" [4]. Trotzdem richtet Breckling aber an die „Christi törichte Boten" verfolgende Kirche die Frage: Was würdet ihr nun sagen, wenn heutigentags „ein Eliseus sich ungebärdig stellen, ein Elias mit dem Schwert eure Baalspfaffen von der Kanzel herunterjagen oder gar dieselben erwürgen würde?" Auch diese Widersprüche erinnern wieder ganz an Gifftheils Schriften und Taten. Aber statt auf jenen hinzudeuten, erklärt er nur, er wolle „mit Arndt, Tarnovius, Egardus, Meifart, Betkius u. a. den Schaden Josephs durch Gottes Wort geheilt wissen, so etwa, wie es Hermann Jungius in seiner Optima Politica vorgezeichnet" habe [5].

1) Rufende Stimme, S. 8f.
2) Ebenda, S. 18.
3) Mysterium Babylonis, S. 110.
4) Ebenda, S. 136.
5) Rufende Stimme, S. 77.

Johannes Rothe wird zwar in dem Gesinnungs- und Freundeskreise Gifftheils nicht erwähnt; doch möchte ich auch in ihm einen Geistesverwandten, ja wohl gar einen Schüler und Verehrer Gifftheils sehen. Aus seinen Schriften [1] ergibt sich folgendes Bild seines Lebens und seiner Persönlichkeit:

Er wurde am 2. Dezember 1628 in Amsterdam geboren als der Sohn eines reichen Patrizierkaufmanns. Trotz seiner Neigung zur Einsamkeit bereiste er viele Länder und trieb dabei Studien über Politik und Recht, über Geschichte und Theologie, „wie es einem Welt- und Himmelsweisen zukommt“. Gleichwohl war er mehr phantasievoll als tiefdenkend. Im Jahre 1652 tritt dann der erst 24jährige anläßlich des Krieges zwischen England und Holland als reisender Bußprediger im Stile Jonas des Propheten an die Öffentlichkeit, ohne sich dabei durch Spott und Ärgernisse einschüchtern zu lassen. Fühlt er sich doch als einen Propheten, durch dessen Mund Gott selbst spricht, und der nicht Jan Rothe, sondern „Johannes der Dienstknecht Gottes“, „der Knecht des Herrn“ genannt zu werden verdient: er betrachtet sich als ein auserkorenes Werkzeug des heiligen Geistes, um „einen suveränen Auftrag des obersten Gottes“ auszufertigen; seine Feder ist „ein Mittel in hoher Hand“, um „einen Brief des allmächtigen Gottes“ ans Licht zu bringen. Darum geht er den Weg seiner Berufung, unbekümmert um allen Anstoß, den er der Welt dadurch gibt, in der Überzeugung, „daß der wahre Gläubige wie ein junger Löwe ist, der auf Raub ausgeht, beherzt und unverzagt“. Von 1652—1654 hält er häufig Predigten vor der großen Menge des Volkes und sendet daneben Briefe an viele Geistliche und Regierungspersonen, selbst an ausländische Fürsten. Aber von 1654—1663 scheint der Geist der Prophetie

1) Folgende Schriften Rothes waren mir zugänglich: Een nieuwe Hemel en Aerde. Amsterdam 1673. — Eenige Prophetien en revelatien Godts, aengaende de Christen Werelt in dese Eeuw. Amsterdam 1673. — Eenige Schriften, tot dienst van alle Inwoonderen van het Triumphante Koninckrijck Jesu Christi 1664. — Apologie of Verantwordinge. — Spiegel voor alle Menschen, besonderlijck voor de Leeraren, in dese Eeuw. Amsterdam 1673. — Het leger des Grooten Godts. Amsterdam 1673. — Eeen Zeedige en Christen Beantwoordinge op ... Master John Price. Amsterdam 1674. — Vgl. auch die Notizen bei Arnold a. a. O. III 25, S. 243—246, Nr. 1—11 und Hylkema a. a. O. passim.

von ihm zu weichen: Er predigt da nämlich auch in England von dem „Kommen Christi zu der fünften oder göttlichen Monarchie", aber mit dem verhängnisvollen Erfolg, daß man ihn, als er von dem König (Christus) spricht, den Gott seinem Volke geben werde, für einen Aufrührer zugunsten Karls II. gegen Cromwell ansieht und ins Gefängnis legt. Nach seiner Befreiung (1658) hält er sich in Dänemark, Preußen und dann wieder (1660) in England auf. 1663 beginnt er aufs neue, die fünfte Monarchie zu predigen. Wieder richtet er an allerlei hochgestellte Personen Briefe mit der Aufforderung, daß sie sich sofort in Sack und Asche demütigen müßten, wenn sie verhüten wollten, daß „Nebukadnezar", d. i. der König von Frankreich, mit Kriegsmacht als Rute Gottes komme [1]. Dabei nehmen seine Schriften oftmals eine drohende Tonart an, und die Ratlosigkeit des Volkes vergrößerte seinen Ruhm. Hatte er es doch vorhergesagt, daß Ägypten und Babel Zuchtruten werden sollten in der Hand des Allermächtigsten. Seit 1672 fiel ihm denn auch das Volk mit gläubiger Ehrerbietung zu, worauf er nun mit verdoppeltem Eifer zu prophezeien begann. Entschiedenere Voraussagen kann er machen: er nennt als „das Jahr des Aufzugs", d. h. der Wiederaufrichtung aller Dinge, das Jahr 1674 [2] und verspricht den Untergang von Englands Flotte [3], freilich ohne daß beides eintrifft. Aufs neue richtet er eine Flut von Briefen an allerlei öffentliche Personen, an Prediger, Kirchvorstände, provinzielle und allgemeine Staaten, an die Städte Leiden, Haarlem, Amsterdam, ja selbst an den Prinzen von Oranien. Letzteres wird sein Unglück: 1676 wird er zu Amsterdam gefangen gesetzt, und nach wiedergeschenkter Freiheit [4] verlebt er seine letzten Lebensjahre in Friedrichstadt.

---

1) Eenige Prophet., S. 16f. u. S. 20.

2) Een nieuwe Hemel en Aerde, S. 118. Spiegel vor allé Menschen, S. 108. Vgl. auch die Notiz bei Bourignon: „Il est venu ici deux disciples d'un Jean. Rothé comme prophète de Dieu, que dans six mois Jesus Christ viendra régner sur la terre et qu'il a un étendart pour assembler son peuple. Il fait afficher à la maison de feu Labadie des écrits, qui'ls ne sont que des Hypocrites. Il semble que le Diable veut faire en toutes choses le signe de Dieu ..." Les Persécutions, S. 121f., 1. November 1674.

3) Eenige Prophet., S. 17 u. 21 und die „Apologie" dazu.

4) Nach Arnold i. J. 1691.

In seinen Anschauungen weicht er vielfach von Gifftheil weit ab: Er ist in erster Linie Visionär und betont immer wieder die hohe Bedeutung und den praktisch-religiösen Wert seiner Gesichte und Offenbarungen Gottes [1]. Die sind darum auch der Hauptinhalt seiner Schriften. Aber gleichwohl enthalten sie mancherlei an Gedankengut, das uns schon bei Gifftheil entgegentrat. Sein Bußruf richtet sich vor allem an die weltlichen und geistlichen Obrigkeiten. Ihnen sendet auch er seine Flugschriften und Sendschreiben [2]. Pestilenz, Hunger und Schwert [3] sind die deutlichen Kennzeichen für den bevorstehenden „großen und schrecklichen Tag des Herrn“ [4]. Die Ursache davon ist das Antichristentum dieser Zeit. So wie „die Höfe der Könige und Fürsten recht eigentlich Schulen des Satans sind, worin alle Greuel und Sünden gelehrt werden“ [5], so ist auch das heutige Christentum nur ein „Mundchristentum“ [6] und „durch seinen eitel-zeremoniellen Gottesdienst allenthalben mehr ein Antichristentum als ein Christentum“ [7]; es ist „wie ein altes Haus, das einfallen will, da muß man herausgehen, daß es nicht auf uns falle und wir elend zugrunde gehen“ [8]; darum mag die Kirche selber ihre „Grundsuppe“ [9] trinken. Er selbst rühmt sich als konfessionslos, ja kirchenlos [10]. Wie Gifftheil betont auch er „die geistliche Waffenrüstung des Glaubens“, wie jener verwirft er den Krieg, tritt aber doch gleich ihm trotz der vollen Anerkennung der Forderungen Jesu in der Bergrede für die „abwehrende“ Gewalt

1) Eenige Prophet., S. 8—11.

2) Vgl. bes. An de Konigen en Vorsten op Aerde, in: Spiegel voor alle Menschen, S. 98; An alle Machten onder de Sonne, ebd. S. 97; Een Noodinge aen alle Machtigen, ebd. S. 110; Mandaet Souverain, in: Eenige Schriften, S. 48 ff.; An alle Mächtigen im Weltenrund, ebd. S. 69.

3) Diese biblische Zusammenstellung (aus Jerem. 27, 8. 13) findet sich bei Rothe bes. häufig: Eenige Prophet., S. 20; Een. Schriften, S. 50; Het leger des grooten Godts, S. 43; Een nieuwe Hemel en Aerde, S. 37. 116; ebenso bei Gifftheil.

4) Eenige Schriften, S. 48 ff.; Eenige Proph., S. 20; Het leger, S. 43.

5) Eenige Schriften, S. 61 ff.

6) Het leger des Grooten Godts, S. 18.

7) Een nieuwe Hemel, S. 105. 114; Eenige Schriften, S. 70.

8) Spiegel voor alle Menschen, S. 21.

9) „grontsop“ Eenige Prophet., S. 36; so schon Gifftheil sehr oft.

10) Spiegel voor alle Menschen, S. 34.

ein [1]. Auch er wartet auf die anbrechende fünfte Monarchie, auf das Kommen Jesu [2]. Diese apokalyptische Eschatologie gibt auch seiner Bußpredigt ihren frohen Charakter: Die Erlösung naht! [3] Freilich wird es nicht „der Herr Christus selbst in eigner Person" sein, der sein Volk auf der Erde richten wird, sondern er wird „einem aus seiner Seite hervorsprießen lassen, der als ein Knecht Gottes an seiner Seite regieren soll [4]. Es wird „eine gesegnete Regierung" kommen, und zwar in aller Kürze: „Es muß ein gesegnetes Haupt, ein Mann Gottes, ein Held kommen, der euch erlöst, sonst seid ihr alle verloren" [5]: der wird ein Panier, eine Standarte aufrichten zur Sammlung der Seinen, und zwar in einer großen Stadt [6], nämlich in Amsterdam. Diese für Rothe charakteristische Auffassung ist im höchsten Grade auffallend; sie macht geradezu einen Grundbestandteil seiner Verkündigung aus: „Das Panier Gottes soll in dieser Stadt aufgerichtet werden, wozu die Helden sich versammeln sollen; und der von Gott bestellte König hat seinen Palast inmitten von ihren Straßen gezimmert, und der Name des Königs ist: Genade-Gift. Und er ist unter euch und bittet für Israels Erlösung Tag und Nacht." Dieser „Genade-Gift" wird dann von Rothe noch weiter beschrieben: „Dieser Mensch ist mir bekannt und durch den Herrn genannt (ghetoont), und er ist ein Held Gottes von seiner Jugend an; der Herr soll ihn bekannt machen und es durch Wunder vom Himmel bestätigen, daß er diesen Menschen vor andern auserkoren hat, um euch Haupt und König zu sein." Er ist „ein Mensch mit viel Sorge, Traurigkeit, Kummer und Schmerz, die er viele Jahre um des Volkes willen ertragen hat. Er ist unter euch und aus eurer Mitte" (uyt u.) [7].

---

1) „Wenn der Feind vor der Tür ist, muß man ihn mit Gewalt abwehren. Den Bösewicht seine Bosheit ausführen lassen ohne Widerstand zu leisten, das ist kein Gottesdienst, sondern ein Mißtrauen auf Gottes Beistand und Hilfe." Een nieuwe Hemel en Aerde, S. 47.

2) „Komt Heere Jesu, ja komt haestelijk", immer wieder.

3) Het leger des Grooten Godts, S. 60.

4) Een nieuwe Hemel en Aerde, S. 71.

5) Eenige Schriften, S. 63.

6) Eenige Prophet., S. 12.

7) Eenige Prophet., S. 42.

Die Ähnlichkeit der Anschauungen, die auch durch Rothes Bekanntschaft mit Gifftheils Gesinnungsgenossen Kuhlmann bestätigt wird, vor allem aber die Bezeichnung des Königs als „Genade-Gift", läßt mich vermuten, daß Rothe möglicherweise mit diesem „Genadegift" auf Gifftheil anspielt. Hylkema vermutet in seinem wertvollen Werke [1], daß der Ausdruck eine Selbstbezeichnung Rothes sei. Nun ist Rothe zwar von sich überzeugt, daß ihn der Herr „zu einem Instrument aufgeweckt habe, damit er dem Volke das neue Jerusalem lehren und also den Menschen einen göttlichen Weg weisen solle, um den Herrn zu verherrlichen und Gott ein neues und heiliges Volk zuzubringen" [2], und auch sonst stimmt der stolze Ton seiner Schriften [3] mit solchem Selbstbewußtsein wohl überein. Und doch halte ich die Ansicht Hylkemas für unwahrscheinlich, da Rothe sonst nicht so objektiv und unpersönlich von diesem kommenden Gottesknecht hätte schreiben können: „ich preise nun Gott und ehre meinen König" [4]. Überdies bezeichnet er sich selbst, wie schon sein Name andeutet, ja als Johannes, den Dienstknecht Gottes, und zwar in Analogie mit Johannes dem Täufer, während jener Genadegift eher dem Elias gleichgestellt wird [5]. Zwar erheben sich aus den Schriften Rothes selbst zwei Bedenken gegen diese Identifizierung von Genadegift mit Gifttheil. Einmal ist die Tatsache anzuerkennen, daß sonst Rothe nirgends die Person Gifftheils erwähnt; aber das würde sich auch bei einer Bekanntschaft mit Gifftheil sehr wohl aus seiner ausdrücklichen Absicht erklären, seine Unabhängigkeit von menschlichen Meinungen und Lehren zu betonen [6]. Mit Ausnahme eines Predigers der englischen Kirche ins Gravenhage, Master Preise [7], der ihn der Irrlehre beschuldigte, und eines Lügenpropheten, der sich fälschlich

---

1) Hylkema, a. a. O. I, S. 164.

2) Een nieuwe Hemel en Aerde, S. 98.

3) Am stärksten in: Eeen nieuwe Hemel en Aerde, S. 41.

4) Eenige Schriften, S. 71.

5) Spiegel voor alle Menschen, S. 51.

6) Vorrede zu seinen Schriften, S. 4; Eenige Schriften, S. 65; Spiegel voor alle Menschen, S. 11.

7) Spiegel voor alle Menschen, S. 4 und: Een Zeedige en Christen Beantwoordinge.

als Messias aufspielen wollte, Sabbatey Zeby [1], erwähnt er überhaupt weder Freunde noch Feinde; wurde ja selbst von Fr. Breckling sein Freund und Gesinnungsgenosse Gifftheil nur ganz nebensächlich genannt. Schwerer wiegt das andere Bedenken, daß nämlich zu der Zeit, da Rothes Schriften verbreitet wurden, Gifftheil bereits seit Jahren tot war. Aber auch dieser Einwand ist [2] nicht stichhaltig. Denn die Datierung der Schriften Rothes ist im höchsten Maße unsicher [3]. Wenn also Rothe als den kommenden Erlöser und als den von Gott erkorenen Herrscher des Volkes Genadegift nennt, so deutet er damit vermutlich in einer der damals auch sonst [4] sehr beliebten Wortspiele auf den von ihm bewunderten und hochverehrten Propheten Gifftheil hin. Rothe hat dann vielleicht in diesem Namen eine Art himmlischer Vorherbestimmung gefunden, jedenfalls darin eine Anleitung gesehen, seine Zeitgenossen auf die treffend tiefsinnige Bedeutung des Namens hinzuweisen. Daß übrigens Gifftheil für eine Art Messias gehalten wurde, gibt Hylkema selbst zu [5].

5.

Wichtiger aber ist die Tatsache, daß hier schon das Ideal der fünften Monarchie als der Verwirklichung des bevorstehenden Reiches Gottes eine solche Bedeutung hat.

---

1) Het leger des Grooten Godts, S. 37.

2) Trotz der Bemerkung in: Het leger des Grooten Godts, S. 63.

3) Eenige Prophetien en Revelatien Goodts geben auf dem Titelblatt als Jahr des Druckes 1673 an (Amsterdam bei Pieter Arentsz), eine Note auf S. 12 bezeichnet die Schrift als im Januar 1672 verfaßt. Aber der zweite Teil von Eenige Prophetien, bei fortlaufender Seitenzählung als Eenige Schriften bezeichnet, nennt auf S. 44 als deren Abfassungszeit das Jahr 1664, und erklärt die vorhergehenden Revelatien als den zweiten Druck, der freilich vom Verfasser absichtlich unverändert gelassen worden sei, um den Leser dadurch von ihrer durch die Ereignisse bereits bestätigten, göttlichen Legitimation zu unterrichten. Aber demnach, wie auch nach den Datierungen von Eenige Schriften, S. 47. 55. 58 müßten doch die Eenige Prophet. en Rev. vor 1664, also noch zu Gifftheils Lebzeiten, d. h. während seines Aufenthaltes in Amsterdam, verfaßt sein. Auch sonst (Eenige Proph., S. 68f.) betont Rothe, daß Abfassung und Drucklegung seiner Schriften durchaus nicht zusammenfallen. (Anders freilich wieder im Spiegel voor alle Mensch, S. 25.)

4) Zumal auf Grabschriften.

5) Hylkema, a. a. O. I, S. 44.

Die Geschichte der Quintomonarchisten in der englischen Revolution ist wenigstens den Hauptereignissen nach bekannt[1] Anhänger dieser Bewegung sind in England seit 1642 durch die Tätigkeit John Archers[2] nachweisbar. Drei Punkte ihrer Anschauungen werden dabei besonders hervorgehoben: 1. Christus richtet jetzt die fünfte Monarchie auf. 2. Es gibt einen prophetischen Geist in den „Heiligen", ohne daß sie dabei Künftiges vorauszusagen fähig wären. Doch wird der Untergang der gegenwärtigen Macht behauptet. 3. Es ist der große Wunsch des Christus, „alle antichristlichen Formen, Kirchen und Geistlichen zu vernichten. ... Sie müssen niedergehen, obgleich sie noch nie so fest gegründet waren wie jetzt". Indessen fällt die größte Entwicklung und Ausbreitung der Bewegung in den verschiedenen Grafschaften in die durch die politischen Ereignisse begünstigte Zeit von 1653 bis 1657. Für die Geschichte des Aufstandes vom 7. April 1657 ist aus den Tagebuchaufzeichnungen eines ihrer Führer, Thomas Venner[3], hervorzuheben, daß *sie*[4] schon jahrelang zuvor eingehende politische Spionage treiben, über Truppenstärke und Waffenlager der Gegner, über Brücken und Wege genau unterrichtet sind, auch für den Fall der Gefahr selber noch besondere Waffenlager und Versammlungsplätze außerhalb Londons, zum Teil in Wäldern, besitzen. Sie wollen mit Gewalt vorgehen, nur den sich unterwerfenden Soldaten Gnade erweisen. Andere freilich wünschen, Gewalt nur im Falle des Widerstandes angewandt zu sehen. Charakteristisch ist auch der Titel einer Schrift, die nach Venners Angabe 1657 erschien und beim Aufstande überall veröffentlicht und verteilt werden sollte, damit sich „allle für Christus und ihre eigene Freiheit" erheben möchten: A Standard Sed Up: Whereunto the true Seed and

1) Zum Folgenden vgl. Hermann Weingarten, Die Revolutionskirchen Englands, 1868. Th. Sippel, Über den Ursprung des Quäkertums (Christliche Welt 1910, Nr. 19—21) und besonders Burrage in: The English Historical Review 25, S. 722ff., 1910.

2) Archer, The Personall Reigne of Christ vpon Earth 1642.

3) British Museum Add. M. S. 4459, fol. 111—122, angeführt bei Burrage, a. a. O. S. 725, Anm. 8.

4) Von anderen Führern werden Michaell Spencer, John Browne und Thomas Craig besonders genannt.

Saints of the most High may be gathered into one, outh of their several forms: For the Lamb against the Beast, and False Prophet in this good and honourable Cause. Or the Principles & Declaration of the Remnant, who have waited for the blessed Appearance and Hope. Ihr Banner zeigt einen liegenden Löwen mit dem Motto: Who shall rouse hym vp? Trotz ihres Mißerfolges von 1657 geben sie die Hoffnung nicht auf, glauben vielmehr weiter an die welterobernde Kraft ihrer Gedanken: „Wenn der Herr in dieser Nation unsere Feinde vor sich hertreiben wird, wollen wir nicht unsere Gefangenen weiter gefangen halten und wollen nicht unter den Wein- und Feigenbäumen sitzen, sondern nach Frankreich, Spanien, Deutschland und Rom gehen, um zu zerstören das Tier und die Hure“ [1]. Bei dem Aufstand vom 6. bis 9. Januar 1661 wurde dann Venner gefangen genommen und noch im gleichen Monat hingerichtet.

Der Unterschied des Gedankengehalts Gifftheils von dem Ideal dieser englischen Quintomonarchisten ist deutlich: der soziale und politische Zug fehlt auch bei Gifftheil nicht, aber er äußert sich nur in der Kritik der Zustände und in der Forderung des rechtlichen und humanen Regiments, nicht in einem bestimmten Programm für die ganze Umwandlung der Gesellschaft und ihres Rechts. Und so ist auch das Bild der künftigen Monarchie bei Gifftheil einfach das der Vollendung der Reinheit des Herzens und des Gehorsams gegen Gott, wirkliche Jenseitigkeit, nicht eine neue Gestalt des Volkslebens dieser Welt.

Immerhin ist es wertvoll, zu sehen, welche Bedeutung der Gedanke der fünften Monarchie damals schon in Deutschland gehabt hat, ehe er in England seine große Entwicklung nehmen konnte. Schon aus dem Bisherigen ergibt sich, daß Gifftheils Schriften bereits 1643 in englischer Sprache übersetzt und in England veröffentlicht waren, daß sogar die darin herrschende Terminologie merkwürdige Ähnlichkeit mit den Lieblingsausdrücken von Fox hat, der doch erst später erscheint [2].

---

1) Burrage, a. a. O. S. 740.

2) Vgl. Gifftheil, Two letters directed to the mighty ... und Weingarten, a. a. O. S. 101, Anm. 2.

Auch die Polemik gegen die „Steinkirchen“[1] darf da erwähnt werden. Daraus, wie aus der Tatsache, daß Rothe bereits vor 1654 in England von der fünften Monarchie gepredigt hat[2], und aus der sehr wahrscheinlichen Identität von Genadegift mit Gifftheil, läßt sich die Verbindungslinie von Deutschland über die Niederlande nach England schon jetzt annehmen und vermuten, daß es sich nicht nur um innere Geistesverwandtschaft, sondern um direkte Abhängigkeit handelt. Erst eine[3] Besprechung des „Regnum Christi“[4], das bereits 1640 in England nachweisbar ist, das auch die gleiche Organisation wie die geheimen Gesellschaften und Komitees der Londoner Quintomonarchisten[5] zeigt, und das die gleiche Tätigkeit in beiden Ländern sogar mit besonderen Agenten entfaltet, und das endlich die gleichen Unionsbestrebungen mit den gleichen Mitteln zu verwirklichen sucht, wird den bestimmten Nachweis erbringen, daß nicht nur in England etwa dieselben Gedanken zur selben Zeit erwachsen sind, sondern daß tatsächlich auch darin Deutschland für die Erzeugung der religiösen Gedankenwelt der englischen Revolution einen Beitrag geliefert hat.

---

1) Sie findet sich außer bei Gifftheil schon bei den Waldensern des Mittelalters, dann bei Weigel und Böhme, parallel dem Kampf der Quäker gegen die „Turmhäuser“.

2) Siehe oben S. 54 f.

3) Später folgende.

4) Das „Regnum Christi“ ist eine Vereinigung Gleichstrebender, die (in Deutschland unter der Führung Johann Permeiers) durch Begründung und Verbreitung geeigneter Literatur, besonders der Arndtschen Schriften, unabhängig von den äußeren Konfessionsgemeinschaften in letzter Stunde ein persönlich-praktisches, biblisches Herzenschristentum zu verwirklichen suchen.

5) Über die Letzteren vgl. Thurloe, State-Papers V, 545. 698.

Die vorreformatorische Bedeutung des spätmittelalterlichen landesherrlichen Kirchenregiments

Von Justus Hashagen, Bonn

I.

Die historische Forschung besonders des letzten Menschenalters hat so viele neue und wichtige Tatsachen über das landesherrliche Kirchenregiment des späteren Mittelalters zutage gefördert, daß man bei Betrachtung des reichen und eindrucksvollen von ihr gezeichneten Bildes leicht zu einer Überschätzung der vorreformatorischen Bedeutung verführt werden könnte, zumal da die mittelalterlichen Bestandteile der Reformation auch dogmengeschichtlich neuerdings stärker hervorgehoben zu werden pflegen. Es empfiehlt sich deshalb, zunächst auf zwei Erscheinungen hinzuweisen, die in ihrer Stärke und allgemeinen Verbreitung geeignet sind, jede Überschätzung zu verhindern. Freilich kann man ihnen nur gerecht werden, wenn man zur Würdigung der Zustände in den deutschen Territorien auch außerdeutsche Länder vergleichsweise und subsidiär heranzieht.

Gerade in dogmatischer Hinsicht können die auf den Ausbau ihres Kirchenregimentes eifrig bedachten Landesherren nur in seltenen Ausnahmefällen als „Reformatoren vor der Reformation“ gelten. Ihre Devotion gegenüber der Kirche, ihren Organen, ihrem Kultus und ihrem Glauben ist vielmehr meistens über jedem Zweifel erhaben. Ihre Frömmigkeit ist gewiß hier und da berührt von jenem Hange zur Vereinfachung und Verinnerlichung des Glaubens und des Kultus, der Hoch und Niedrig, Arm und Reich während des späteren Mittelalters zu einer neuartigen „Nachfolge Christi“ im Sinne der Devotio Moderna antreibt. Aber Erasmus' späterer Kampf gegen den „Judaismus“ würde doch bei ihnen durchweg nur geringem Verständnisse begegnet sein. Ihre öffentliche religiöse Betätigung ist im allgemeinen korrekt kirch-

lich, auch darin, daß die von der offiziellen Kirche geduldeten, wenn nicht beförderten Entartungen der spätmittelalterlichen Volksfrömmigkeit bei ihnen nur selten auf Kritik stoßen. Die allgemein verbreitete Neigung zur Materialisierung der Frömmigkeit ist auch bei ihnen massenhaft zu beobachten. Friedrich der Weise war nicht der einzige Reliquiensammler unter den zeitgenössischen Fürsten, auch nicht der einzige, der in seiner Schloßkirche eine Art von Landesheiligtum schuf. Über die persönliche Devotion kaum eines Landesherren sind wir so gut unterrichtet wie über die des Hohenzollern Friedrichs II. Aber auch sein streitbarer Vetter Albrecht Achilles, der wie sein Gegner, der mit den Frühhumanisten befreundete Pfalzgraf Friedrich der Siegreiche, der Kirche und dem Papsttum viel zu schaffen machte, darf nicht nur nach den in Konfliktszeiten von ihm beliebten Kraftausdrücken beurteilt werden. Auch bei ihm fehlen die üblichen Anzeichen für eine fromm-kirchliche Gesinnung keineswegs. Auch der Wettiner Herzog Georg von Sachsen war nicht der einzige, dem sie Herzenssache war. Seine Mutter hatte, wenn auch aus utraquistischem Blute entsprossen, die Eindrücke der Hussitengreuel nie vergessen. Nicht erst in der Reformationszeit und später gab es in Deutschland „Betefürsten". Selbst Männern wie dem Staufer Friedrich II. und Philipp dem Schönen von Frankreich, die doch sonst in das herkömmliche kirchliche Schema vom „Verfolger" und „Tyrannen" so trefflich hineinpaßten, waren Züge solcher Devotion nicht fremd, und sogar bei Ludwig XI. lassen sie sich auffinden. Besonders der Gedanke an den Tod, ein mächtiger Hebel der Frömmigkeitsbetätigung auch im späteren Mittelalter, ließ die Landesfürsten immer wieder zur Kirche, ihren Gnadenmitteln und Gnadenorten, in innigste Beziehung treten. Mehr als einer von ihnen hat sich nach einem Leben voll eifriger kirchenregimentlicher Tätigkeit schließlich doch im Mönchshabit bestatten lassen. Die reichentwickelte landesherrliche Klosterreform des späten Mittelalters hatte ihre Wurzeln wenigstens teilweise in der Vorliebe der Landesherren für eine Verbreitung ernsthafter Askese. Nicht umsonst waren sie mit den Führern der Klosterreform oft persönlich befreundet und ließen sie sich in die „Bruderschaft" aufnehmen. Sie waren mittelalterliche Menschen. Nicht selten haben sie sich auch noch an verspäteten Kreuzfahrten beteiligt.

Die Kirche war für sie nicht eine fremde Genossenschaft, ein „Kollegium" oder ein Verein, über die sie nun ihre Landeshoheit erstreckten, sondern eine gottgewollte Heilsanstalt, die den einzigen Weg zur ewigen Seligkeit öffnete. Gerade weil sie fromm waren, fühlten sie sich besonders für das äußere Gedeihen dieser Heilsanstalt durchaus verantwortlich und deshalb zu manchen kirchenregimentlichen Maßnahmen verpflichtet. Gerade durch diese wurden sie aber innerlich von Kirche und Religion nicht entfernt, sondern mit beiden nur um so inniger verbunden.

Es ist deshalb nur folgerichtig, wenn auch deutsche Territorialherren nach dem Vorgange der deutschen Kaiser und mächtiger auswärtiger Fürsten der von der Kirche gegen die Ketzer gerichteten, den weltlichen Rechtsanschauungen vielfach widersprechenden Gewaltpolitik ihren starken Arm liehen. Wenn sie nicht der Fahne der Hussiten folgen wollten, woran fast niemand dachte, mußten sie bemüht sein, die Ketzerei, wo sie sich in ihren Ländern zeigte, mit Stumpf und Stil auszurotten. Denn die von der Kirche gelehrte Welt- und Lebensanschauung war auch für die mit der allgemeinen Kirche um die Macht ihrer Landes- und Staatskirchen streitenden Fürsten ein unantastbares Gebiet, ganz abgesehen davon, daß es sich auch aus landespolizeilichen und sozialen Beweggründen empfehlen mochte, dies Gebiet gegen ketzerische Unterwühlung zu verteidigen. So sehr die Fürsten im übrigen geneigt waren, in das innere Leben der Kirche einzugreifen und dann nach späterer Redeweise ein Jus nicht nur circa, sondern in sacra auszubilden, so sind sie doch fast nie dem sonst noch keineswegs verblaßten Vorbilde Karls des Großen und der älteren Kaiser gefolgt und haben sich mit Veränderungen des Dogmas oder des Kultus befaßt. Vielmehr üben sie durchweg die stärkste lehrpolitische Zurückhaltung, obschon es ihnen und ihrer Umgebung sogar an theologischem Interesse keineswegs mangelt, wie denn der Pfalzgraf Ludwig III., der Protektor des Konstanzer Konzils, eine hauptssächlich theologische Bibliothek hinterließ, die später in den Besitz der Palatina überging. Jene Devotion bewährte sich in kirchenpolitischer Richtung doch als retardierendes Moment. Aber auch die größte Energie in der Vertretung der Interessen der Landeskirche und des weltlichen Regimentes über diese vermochte sie nicht zu erschüttern. Auch Albrecht Achilles bekannte

einmal: „Wir ... gehoren ..., was den christlichen glauben berurt, für unsern heyligen vater, den Babst.“ Gegenüber der Ketzerei, die sich während des späteren Mittelalters sonst fast in allen Gesellschaftsschichten verbreitete, blieben die Fürsten fast ganz immun. Und auch gegen das Schisma als eine Vorfrucht der Ketzerei bekundeten sie oftmals lebhafte Abneigung. Sie nahmen hier eine durchaus feste Haltung ein und waren nicht gesonnen, ihr Seelenheil durch verwerfliche Seitensprünge zu gefährden.

Diese erste Tatsache, die eine zusammenfassende Darstellung unter Beachtung aller persönlichen, örtlichen und zeitlichen Verschiedenheiten schon längst gelohnt hätte, liefert also der Vorgeschichte der Reformation nur in verschwindend wenigen Ausnahmefällen irgendwelches Material. Daß die Schöpfer des spätmittelalterlichen Kirchenregiments durchweg treue Söhne der Kirche waren, fällt gegen die vorreformatorische Bedeutung dieses Kirchenregiments ins Gewicht. Mochten sie ihr Kirchenregiment so weit ausbauen, wie sie wollten: sie blieben meistens nicht zufällig, nicht aus Bequemlichkeit oder aus einem mehr politisch bestimmten Anpassungs- oder Beharrungsbedürfnisse, oder wie man einen solchen Opportunismus sich sonst zurechtlegen mag, sondern aus wirklicher Herzensüberzeugung auf dem Boden der Kirche. Wer ihnen zugemutet hätte, ihn zu verlassen, den würden sie im allgemeinen den Ketzerrichtern ausgeliefert haben. Durch ihre persönliche Frömmigkeit oder wenigstens Kirchlichkeit schienen sie gegen jeden Abfall von der Kirche gefeit zu sein. Nur eine mächtige Persönlichkeit hätte sie zu einer Revolution ihrer religiös-kirchlichen Maximen veranlassen können. Eine solche blieb aber dem späteren Mittelalter versagt; Blutzeugen aus den Kreisen der Ketzer, an denen kein Mangel war, konnten sie nicht ersetzen. Überdies hatte es landes- und staatskirchliche Entwicklungen in verschiedener Stärke während des Mittelalters schon immer gegeben. Trotz aller Zusammenstöße mit der allgemeinen Kirche war daraus aber noch nie eine Abspaltung hervorgegangen. Nicht einmal die durch die Prager Kompaktaten anerkannte hussitische Sonderbildung hatte ihren schließlichen, die Zeitgenossen immerhin tief bewegenden Erfolg mit Hilfe und im Rahmen des landesherrlichen Kirchenregimentes errungen. Solange sich also die

Kirche auf die Landesherren persönlich verlassen konnte, schienen ihr von seiten des landesherrlichen Kirchenregiments keine sonderlichen Gefahren zu drohen.

Nun waren aber die Landesherren noch durch weitere, anscheinend ebenso unzerreißbare Bande an die alte Kirche gefesselt. Wenn man von der während des späteren Mittelalters rüstig immer weiter voranschreitenden Ausgestaltung des landesherrlichen Kirchenregimentes hört, ist man leicht zu der Ansicht geneigt, daß diese sich, wenn nicht ausschließlich, so doch vornehmlich im Gegensatze zur Kirche und besonders zur kirchlichen Zentrale vollzogen habe, da kirchliche Rechte und Interessen durch den wachsenden Laieneinfluß auf die Kirche in gleicher Weise verletzt werden mußten oder konnten. Es hat denn auch an heftigen Zusammenstößen zwischen der allgemeinen Kirche und den zu staatskirchlicher Autonomisierung neigenden Landeskirchen nicht gefehlt. Das Andenken daran wurde nicht nur im Zeitalter des Humanismus und der Reformation erneuert, sondern es wurde auch nach Beendigung der Religionskriege besonders dadurch wachgehalten, daß der Gallikanismus diese geschichtlichen Tatsachen für seine mit französischem Geschick geführte Propaganda nicht entbehren mochte. In dieselbe Richtung wirkte auch bis an die Schwelle der Gegenwart heran die nationalkirchliche Geschichtsklitterung im Bunde mit einer Art von romfreiem Modernismus.

Das landesherrliche Kirchenregiment des späteren Mittelalters wird jedoch dadurch in eine einseitige Beleuchtung gerückt. Es hat nämlich keineswegs immer zu den berühmten, auch von territorialistischen Staatskirchenrechtlern und Historikern mit Vorliebe behandelten Kämpfen gegen Rom geführt. Vielmehr hat es sich zu einem beträchtlichen Teile im Schatten gerade des päpstlichen Wohlwollens entwickelt, das ja auch schon früher den Territorialgewalten, damals im Kampfe gegen das Kaisertum, in reichem Maße zugute gekommen war. R o m u n d d i e L a n d e s f ü r s t e n stehen keineswegs immer nur im Verhältnisse der Kollision, sondern nach Hatscheks treffendem Ausdrucke vielleicht noch häufiger i m V e r h ä l t n i s s e d e r K o l l u s i o n, des Zusammenarbeitens, der nicht immer in die feierliche Form der Konkordate gekleideten Do-ut-des-Politik, die zwischen den beiden Mächten nicht künstlich in Szene gesetzt zu werden brauchte, da zwischen ihnen vielmehr eine weit-

gehende natürliche Interessengemeinschaft obwaltete. Weit entfernt von Romfeindschaft oder gar von Romfreiheit, erhielt das landesherrliche Kirchenregiment dadurch geradezu eine Richtung auf Rom hin. Die Päpste waren oft seine besten und tätigsten Freunde. Man kann deshalb von einem Kurialismus des landesherrlichen Kirchenregiments sprechen und darin eine ganz allgemeine Erscheinung erblicken, da sie ungeachtet aller Rückschläge und trotz aller abweichenden Einzelzüge doch überall eine deutliche Wesensverwandtschaft erkennen läßt. Dieser Kurialismus ist es, der es neben einer fast ausnahmslosen dogmatischen Integrität am deutlichsten von seinen reformatorischen Nachfolgern und Weiterbildungen unterscheidet und eine Reihe von Beziehungen und Parallelen, die sich sonst zwanglos ergeben würden, ihrer vollen Beweiskraft beraubt. Dieser Kurialismus muß es immer wieder bewirken, daß auch hier die tiefe Kluft zwischen Mittelalter und Neuzeit offen bleibt.

Außer den massenhaft bezeugten Tatsachen, aus denen dieser Kurialismus nicht nur für die kleinen deutschen Territorialherren (und Städte), sondern auch für die Beherrscher der großen Westmächte ersichtlich wird, lassen aber die Quellen auch über seine vielfach zwingenden Beweggründe keinen Zweifel, wenn sie sich auch nur selten darüber aussprechen, vielmehr oft gerade ein Interesse daran haben, die Pudenda dieser Geheimdiplomatie zu verdecken. Sowohl auf seiten der Kurie wie auf seiten der Landesfürsten sind diese Motive in voller Deutlichkeit erkennbar; auch durch die vorerst so tief einschneidenden kirchenpolitischen Umwälzungen des späteren Mittelalters hindurch werden sie immer wieder sichtbar. Die Tatsache, daß diese Motive auf beiden Seiten wirken, daß auf beiden Seiten eine starke, sich immer wieder erneuernde Anschlußbedürftigkeit vorliegt, bürgt für die Festigkeit dieses Kurialismus. Gewiß erscheint bald die eine, bald die andere Macht mehr als die geschobene. Aber beide haben ein gemeinsames Interesse an gegenseitiger Verständigung, und deshalb kommen sie trotz aller Zerwürfnisse, an denen es nicht fehlt, schließlich doch fast immer wieder zusammen.

Die innere Entwicklung, die das Papsttum in den letzten Jahrhunderten des Mittelalters auf immer stärkeren Zentralismus, Absolutismus und Fiskalismus hin nahm, vermehrte die Zahl seiner Feinde

nicht zuletzt innerhalb der Kirche selbst, im Bereiche der in immer größere Abhängigkeit gebrachten kirchlichen Organe, und verstärkte im selben Verhältnisse seine Anschlußbedürftigkeit und seinen Bündnishunger. Der Widerstand von Erzbischöfen und Bischöfen, Dom- und Stiftskapiteln, Ordensgeneralen, -provinzen oder sogar einzelner Klöster, besonders wenn er sich zu einem grundsätzlichen Episkopalismus verdichtete, ließ sich oft nur mit Hilfe der weltlichen Mächte niederwerfen oder wenigstens einschränken und unschädlich machen, da die Landesherren, wenn ihnen die Kurie nur einigermaßen freie Hand ließ, auf die in ihrem Machtbereich befindlichen Prälaten, Jnstitute und Organisationen oft einen größeren Einfluß ausüben konnten als selbst die Kurie. Diese Erfahrung machte das Papsttum besonders in den Notzeiten des Großen und des Kleinen Schismas (1376—1417, 1439—1447), über deren auch sonst für sein Ansehen höchst verderbliche Wirkung man nicht zu sprechen braucht. Der Kampf mit den Gegenpäpsten war ohne die weltliche Gewalt nicht durchzufechten. Die verschiedenen Obödienzen befehdeten sich nicht nur reichlich mit weltlichen Mitteln, sondern sie verwandten auch gerne territoriale (und städtische) Behörden als Vorspann. Während des Schismas machten sich die Laiengewalten der Kirche unentbehrlicher als jemals vorher, wie denn die Wiedervereinigung der in das Wirrsal aussichtslosester Kliquenkämpfe verwickelten Kirchenkörper im wesentlichen als das Werk der Laien und nicht zuletzt des deutschen Königtums zu bezeichnen ist. Noch viel weniger war aber der päpstliche Absolutismus allein zur Bewältigung der konziliaren Gegenbewegung imstande, auch wenn er das ganze Arsenal seiner moralischen Machtmittel in Bewegung setzte. Je mächtiger der Konzilsgedanke zu Zeiten anschwoll, und je länger er sich selbst nach seiner äußeren Niederwerfung in Diplomatie und Publizistik behauptete, um so höher stieg der Wert der Fürsten für die Kurie. Denn wenn diese sich auch selbst teilweise weit genug auf den konziliaren Abweg eingelassen hatten, so entsprach doch die Aufrichtung einer völligen, im Grunde staatsfeindlichen, daneben auch wegen ihrer Hinneigung zur Volkssouveränität antiabsolutistischen Konzilsherrschaft keineswegs den kirchenpolitischen Wünschen des Landesfürstentums, schon deshalb nicht, weil sie für Freiheit der kirchlichen Wahlen und für die klerikale Steuerimmunität eintrat. So braucht die Beeinträchtigung

des Konstanzer und besonders des Baseler Konzils gerade durch England nicht mehr zu überraschen. So bot auch der gemeinsame Gegensatz gegen die allgemeinen, öfters aber auch gegen National-, Provinzial- und Diözesansynoden, einen weiteren wirksamen Anlaß zum Abschlusse, wenn nicht eines Bündnisses, so doch eines herzlichen Einvernehmens zwischen Kurie und Landesfürstentum, wenn gerade dadurch alle etwa noch vorhandenen konziliaren Velleitäten ausgetrieben werden sollten. Überdies war das Papsttum auch eine politische Macht und wurde es seit der Rückkehr der Päpste nach Rom und seit dem Scheitern der konziliaren Bewegung immer mehr. Der Papst als Politiker war aber immer wieder auf das Wohlwollen besonders derjenigen Fürsten angewiesen, die in Italien eigene politische Interessen verfolgten. Das waren neben den Habsburgern besonders die letzten mittelalterlichen französischen und iberischen Könige, mit denen gerade das politische Papsttum ständig rechnen mußte, wenn es nicht seine politische Existenz einbüßen wollte. Die Päpste trieben aber darüber hinaus nicht nur italienische, sondern auch europäische Politik. Sie gehörten auch politisch zu den großen Mächten des späteren Mittelalters. Wollten sie als Politiker vorwärtskommen, so konnten sie der fürstlichen Dienste ebensowenig entraten wie früher bei Austragung der innerkirchlichen Verfassungskämpfe.

Bei den niemals zur Ruhe gelangenden, endlosen Verhandlungen mit den Laiengewalten mußten aber die Päpste immer wieder die Erfahrung machen, daß die mächtigeren Fürsten ihnen sowohl in der Kirchenpolitik wie in der reinen Politik im allgemeinen nur dann zu Willen waren, wenn die Päpste ihnen Gegenleistungen zu bieten hatten. Die Päpste hatten es dabei öfters mit guten Rechnern und verschlagenen, skrupellosen Diplomaten zu tun. Umsonst pflegten die Fürsten nichts zu geben. Mit kleineren oder größeren Trinkgeldern ließen sich wohl die fürstlichen Oratoren und sonstigen Sendlinge abfinden, aber ihre Herren selbst doch nur ausnahmsweise. Sie beanspruchten vielmehr wertvollere Stücke aus dem Schatze der päpstlichen Gnaden; sie verlangten die Hilfe des Papstes beim Ausbau ihres landesherrlichen Kirchenregimentes, obwohl es mit seinem Staatskirchentum dem Zentralismus und Absolutismus und mit seinem Landeskirchentum dem Universalismus der Kurie abträglich war. Die Kurie konnte nicht umhin,

ihre auf diesem Gebiete immer wieder hervortretenden Wünsche, wenn sie etwas von ihnen erreichen wollte, in ernstlichste Erwägung zu ziehen. Wenn man gegen die römischen Kurtisanen als Schädlinge der deutschen Kirche wetterte, vergaß man öfters, daß die kirchenpolitischen Abmachungen, die zwischen den Gesandten der Fürsten und den Päpsten in Rom selbst getroffen wurden, nicht selten den Charakter von Schiebergeschäften trugen, die die Kritik der von ihnen betroffenen Kreise nicht minder hätten herausfordern sollen. Je mehr die Macht des deutschen Königtums sank, nachdem es in Konstanz mit der Wiedervereinigung der zerspaltenen abendländischen Kirche den letzten großen weltgeschichtlichen Erfolg während des Mittelalters errungen hatte, um so höher stiegen auch kleinere deutsche Territorialherren in der kurialen Wertschätzung; denn es gab immer noch gemeinsame Feinde, gegen die Papsttum und Fürstentum zusammen kämpfen konnten, nur daß sie mehr innerhalb als wie früher außerhalb der Kirche zu suchen waren.

Freilich konnten auch die Landesherren nicht unbegrenzte Forderungen stellen. Denn auch sie waren hilfsbedürftig. Eine der schwierigsten Fragen, die sie für die Sicherung ihres politischen Daseins und den Fortschritt ihrer Macht lösen mußten, war die sich mit dem Übergange von der Natural- zur Geldwirtschaft immer brennender gestaltende Finanzfrage. Ihre Lösung wurde nicht zuletzt dadurch erschwert, daß der Klerus im Vertrauen auf seine vom Kirchenrechte gewährleistete Steuerfreiheit der landesherrlichen Besteuerung einen hartnäckigen Widerstand entgegenzusetzen pflegte, zumal er durch kirchliche Abgaben immer schwerer belastet wurde. Dieser Widerstand konnte oft nur mit Hilfe des Papsttums überwunden werden, das dann freilich auf dem intransigenten Standpunkte der Bulle „Clericis Laicos" nicht verharren durfte. Es hat das starre System dieser Bulle denn auch überraschend schnell, und zwar noch unter Bonifaz VIII. mit der Bulle „Romana Mater Ecclesiae", gemildert und oft ganz verlassen, so daß Landesherren und Papsttum im Immunitätsstreite bald ganz zusammengehen. Dieses ist aber dem Finanzbedarf der Territorien, abgesehen von der Gewährung von Anleihen, noch weit mehr dadurch entgegengekommen, daß es seine Hand dazu bot, den Ertrag kirchlicher Abgaben ganz oder teilweise in die leeren Kassen

der Landesherren zu leiten. Es geschah das sogar bei den Kirchenzehnten, die sich trotz aller entgegenstehenden Verfügungen des Kirchenrechtes schließlich durch freundliche Vermittlung der Päpste selbst in die sonst verabscheuten Laien- und besonders Fürstenzehnten verwandelten, mochten es alte Zehnten sein oder neue für besondere Zwecke wie für Kreuzzüge oder Türkenkriege oder andere auch gegen Christen gepredigte Heilige Kriege ausgeschriebene, ebenso bei den Annaten, in denen sich freilich ältere fürstliche Regalienansprüche verstecken mochten. Den Ablaßpredigern verboten die Fürsten zwar öfters das Land, weil diese die Steuerkraft des gemeinen Mannes beeinträchtigen mußten. In anderen Fällen aber empfingen sie sie gewissermaßen mit offenen Armen, weil sie sich einen Anteil an den einkommenden Ablaßgeldern auf dem Wege der gütlichen Verhandlung, aber auch mit Gewalt sichern konnten. Ein neuer Ablaß hatte deshalb oftmals die Wirkung, daß er das Steueraufkommen des Landes zugunsten der fürstlichen Kassen steigen ließ. Auch dieser fürstliche Mitgenuß der Ablaßgelder, wie er beispielsweise in Schultes Fuggerbuche unparteiisch geschildert wird, hätte als eine den Kurialismus der Landesherren indirekt charakterisierende zeitgeschichtliche Erscheinung schon längst eine zusammenfassende Betrachtung verdient, wenn er auch weit weniger vorreformatorische Bedeutung hat als das beiderseits mit heißem Bemühen erforschte Wesen des Ablasses.

In Verbindung mit dem Finanzbedürfnisse machte sich bei den Landesherren ferner seit Verfall des Lehnswesens beim Ausbau ihrer Landeshoheit ein starkes Beamtenbedürfnis geltend. Angesichts der Rückständigkeit der Laienbildung und angesichts der politischen Unzuverlässigkeit der oberen Schichten der Laien gerade in ständischen Staaten mußte man dabei nach dem Vorgange der deutschen Könige auf die Prälaten zurückgreifen. Im diplomatischen Dienst und in der höheren Verwaltung und Justiz waren sie für den Fürsten oft unentbehrlich und empfahlen sich ihm um so mehr, als sie den Familieninteressen durchweg mehr entrückt werden konnten als die Laien. Außerdem brauchte man ihnen keinen besonderen Gehalt anzuweisen, da sie von ihren kirchlichen Pfründen lebten. Der Fürst gewann also in ihnen durchweg hochwertige und dazu außerordentlich wohlfeile Hilfskräfte. Die Geist-

lichen konnten freilich nur dann zuverlässige Staatsdiener werden, wenn sie auch in ihrer kirchlichen Stellung von ihren Landesherren abhängig wurden. Deshalb mußten diese nach Beeinflussung der Bischofs- und Prälatenwahlen streben. Diesen Einfluß konnten sie aber meistens nur erreichen, wenn der Papst sein Provisionsrecht zugunsten der Landesherren einschränkte. Formell wurde es zwar oft genug ausgeübt, aber meistens nur so, daß die vom Papste Providierten den Fürsten genehm waren, wenn nicht gar eine förmliche fürstliche Nomination vorausging. Je mehr sich das päpstliche Provisionsrecht ausdehnte, um so mehr war die fürstliche Pfründenpolitik auf enges Zusammengehen mit der Kurie angewiesen, um so größeren Nutzen konnte sie aber auch daraus ziehen. Auch im Stellenbesetzungsrechte kam es im allgemeinen viel mehr zu einer friedlich-schiedlichen Teilung der Machtsphäre zwischen Papst und Landesfürsten als zu einer gegenseitigen Bekämpfung, die allerdings, wenn sie gelegentlich doch erfolgte, ungewöhnlich heftige Formen annahm, so beim Passauer (1423 bis 1427), Mainzer (1459—1461) und Brixener (1460—1463) Bischofsstreite. Die berühmten Vorstöße der nationalen Gesetzgebung der Westmächte gegen das päpstliche Stellenbesetzungsrecht wie die Erklärung der Gallikanischen Freiheiten von 1407 und die Pragmatische Sanktion von Bourges von 1438, die sich besonders radikal gebärdete, ebenso aber auch das englische Provisorenstatut von 1351, das den päpstlichen Pfründenjägern den Garaus machen sollte, gelangten niemals ganz zum Ziele. Sie wurden zwar öfters wiederholt, aber noch häufiger blieben sie unausgeführt. Der Papst besetzte auch später noch Stellen genug. Bei anderen ließ er dem Könige freie Hand. Noch das französische Konkordat von 1516 zeigt etwas Ähnliches. Die Päpste kamen schließlich den Fürsten auch darin entgegen, daß sie es duldeten, wenn die fürstlichen Kandidaten im Interesse ihrer weltlichen Beamten- und Hofpflichten von der kirchlichen Residenzpflicht entbunden wurden. Wenn die Päpste nichts dagegen einwandten, daß die Landesherren ihre Bischöfe zu Räten machten, mußten sie es auch ruhig mit ansehen, daß die Räte ihrerseits mit guten Pfründen entlohnt wurden. Jedenfalls war aber überall die Mitwirkung der Kurie nicht zu umgehen, nicht zuletzt auch bei der Errichtung abgeschlossener, den Territorialgrenzen möglichst angenäherter Landesbistümer.

Überhaupt hatten die Landesherren bei ihrem Kampfe um Aufrichtung und Erweiterung ihres Kirchenregimentes nicht eigentlich das Papsttum zum Gegner, sondern die in ihrer unmittelbaren Nähe befindlichen Ordinarien und die verhältnismäßig lange über ein festeres Rückgrat verfügenden geistlichen Korporationen. Wollten sie gegen diese etwas erreichen, so mußten sie sich notgedrungen an die höchste kirchliche Instanz halten und mit dieser auf gutem Fuße bleiben. Wo wie in der Pfalz die Kurie nicht bemüht wurde, läßt sich zeigen, daß ihre Inanspruchnahme überflüssig war, da die Pfalzgrafen sich ohnehin auf die Domkapitel als Wahlkörperschaften verlassen konnten, obwohl so mächtige Bistümer wie Speyer und Worms niemals Landesbistümer wurden. — Gerade weil Ketzerei und Schisma ganz außerhalb ihrer Absicht, ja ihres Gesichtskreises lagen, konnte es den Landesherren nicht in den Sinn kommen, ihr Kirchenregiment bis zum Bruche mit Rom zu überspannen, um so weniger, als das Papsttum einerseits in seiner sei es avignonesischen, sei es schismatischen oder konziliaren Bedrängnis für sie kaum zu fürchten war, da seine wachsende Notlage es gegenüber den fürstlichen Forderungen vielmehr gefügiger machte, und als es sich andrerseits nach Beschwörung dieser Gefahren schließlich doch wieder zu neuer, auch kirchlich-geistlicher Macht erhob und abermals gewisse moralische Gewichte in die Wagschale zu werfen hatte.

Die Päpste erfüllten endlich den Fürsten auch manche politischen Wünsche. Sie gewannen ihnen Bundesgenossen oder vermittelten Friedenschlüsse. Sie halfen ihnen gegen die inneren Feinde, zu denen in Frankreich auch die radikalen, ständischen Gallikaner gehörten, die nicht nur mit dem Papste, sondern auch mit dem Könige auf Kriegsfuß standen. In England konnten die Könige bei ihrem Kampfe gegen das Parlament und bei Verfassungsbrüchen auf den Beistand der Kurie rechnen. Nicht zuletzt waren es allein die Päpste, die den Fürsten die persönlichsten Wünsche auf dem Gebiete der Eheschließung und Ehetrennung erfüllen konnten. Sie hatten ihnen immer wieder etwas zu bieten. Der Kurialismus lohnte sich.

Bei der Stärke und Allgemeinheit der beiderseitigen Anschlußbedürftigkeit wäre es töricht gewesen, wenn man die beiderseitigen Wünsche immer nur auf dem Wege des Kampfes durchzusetzen

versucht und die mit den kirchenregimentlichen Bestrebungen der Landesherren zusammenhängenden Fragen immer nur ab irato behandelt hätte. Vielmehr wählte man statt der Kollision immer wieder die Kollusion und fuhr beiderseits im allgemeinen gut dabei, da die Kurie auch nach Überwindung des konziliaren Widerstandes von unbestrittener Alleinherrschaft noch weit genug entfernt war.

Aus dieser zweiten Erscheinung, dem Kurialismus des landesherrlichen Kirchenregimentes, ergibt sich somit etwas Ähnliches wie aus der ersten. Einer Überschätzung seiner vorreformatorischen Bedeutung ist sie stets hinderlich. Für die Vorgeschichte der Reformation hat sie nur negative Bedeutung. Denn eine in so engem und fortdauerndem Einvernehmen mit dem Papsttum begonnene und durchgeführte landesherrliche Kirchenpolitik ist vor allem ihrer taktischen Natur, aber auch gewissermaßen ihrer Grundsatzlosigkeit nach völlig ungeeignet, den späteren Gegensatz des Kirchenregiments protestantischer Landesherren gegen Rom auch nur von ferne vorzubereiten. Man sieht jetzt, daß vor der Reformation die Landesherren an die Kirche nicht nur durch innere, sondern auch durch äußere Bande gefesselt waren, die sich nicht immer mehr lockerten, sondern im Gegenteil festigten. Jedenfalls kann ein Fortschritt im weiteren Ausbau des landesherrlichen Kirchenregimentes nun nicht mehr unbesehen als ein Beweis für ein gespanntes Verhältnis zu Rom hingenommen werden. Aus vielen Fällen ist vielmehr das Gegenteil ersichtlich. Das Papsttum war zumal in der zweiten Hälfte des fünfzehnten Jahrhunderts immerhin doch wieder so mächtig geworden, daß sich eine in alle Verhältnisse so tief einschneidende Neubildung wie die des landesherrlichen Kirchenregimentes, das landeskirchliche und staatskirchliche Tendenzen in sich vereinigte, unmöglich ohne stärkste Einflußnahme des Papsttums hätte entwickeln können.

Daraus erklärt sich auch die für das Verständnis der äußeren Reformationsgeschichte grundlegende Tatsache, daß nicht etwa diejenigen Territorien alle protestantisch wurden, in denen das Kirchenregiment der Landesherren am kräftigsten entwickelt war. Gewiß lassen sich in der Ausbildung dieses Kirchenregimentes bei einem Vergleiche der einzelnen deutschen Territorien untereinander erhebliche Unterschiede feststellen. In den Staaten des östlichen Kolonial-

gebietes war es durchweg zwar später entwickelt, aber dann rasch weiter vorgedrungen als in den kleineren und schwächeren mittelalterlichen Territorien. Aber die Grenze, die man zwischen diesen beiden Hauptgruppen mit allem Vorbehalt ziehen könnte, fällt mit der späteren Konfessionsgrenze eben keineswegs zusammen.

Es lag in diesem landesherrlichen Kirchenregimente trotz all seiner Selbständigkeitsgelüste grundsätzlich offenbar nichts, was mit Notwendigkeit auf die Bahn des Abfalls zum Protestantismus hindrängte. So gerne man sich gegenüber der allgemeinen Kirche verselbständigte, so wenig war man geneigt, die Einheit der Kirche abermals (die Erfahrungen der Zeiten des Schismas und der Konzilien wirkten noch nach) zu gefährden oder gar zu zertrümmern. Auch den Landesherren galt die Einheit der Kirche als kostbares Gut. Noch in Worms haben Luther und Cochlaeus in schmerzlichem Endkampfe darum gerungen.

Daraus erklärt sich die weitere Tatsache, daß das im späten Mittelalter zu großer Festigkeit gelangte landesherrliche Kirchenregiment später auch gerade für die Gegenreformation, für die Verteidigung des Besitzstandes der alten Kirche die größte Bedeutung gewonnen hat. Wenn die geistlichen Instanzen versagten, nahmen die weltlichen Behörden den Kampf auf sich und schützten ihr Land vor dem Protestantismus. Ohne das Landes- und Staatskirchentum wäre die Gegenreformation in Deutschland niemals zum Siege gelangt. Man denke nur an Bayern, dessen staatskirchliche und konfessionspolitische Entwicklung jedoch keineswegs so einzig dasteht, wie es manchem Lokalhistoriker erscheinen könnte. Aber auch das kaiserliche Interim (wie andrerseits der Reformationsversuch des Kölner Kurfürsten Hermann v. Wied) ist ein Ausfluß landesherrlicher Religionspolitik. Wie die Gegenreformation ideengeschichtlich von der inneren Erneuerung der vorreformatorischen Zeit zehrt, so hat sie auch das spätmittelalterliche landesherrliche Kirchenregiment vielfach mit Erfolg in ihren Dienst stellen können. Auch die Kurie mußte anerkennen, daß die Niederlage des Katholizismus in Deutschland mehr durch die weltlichen als durch die geistlichen Fürsten verhindert worden war.

So führen diese ersten Betrachtungen in bezug auf die vorreformatorische Bedeutung des spätmittelalterlichen landesherr-

lichen Kirchenregiments zu einem wenig ermutigenden Ergebnis. Es scheint nur geringe Hoffnung zu bestehen, die schwierigen Fragen der Vorgeschichte der Reformation von hier aus der Lösung näher zu führen.

II.

Trotz der im ersten Abschnitte aufgestellten beiden Warnungstafeln läßt sich die vorreformatorische Bedeutung des spätmittelalterlichen landesherrlichen Kirchenregimentes aus mehr als einem Grunde mit Sicherheit behaupten. Das ist auch in der bisherigen Forschung schon vielfach geschehen, wenn auch nicht einhellig und unzweideutig und mit allseitiger Berücksichtigung der nachweisbaren Zusammenhänge und der vielen und starken Triebkräfte, die vom Mittelalter her die Reformationszeit beeinflussen. Unwahrscheinlich oder gar unmöglich wäre jene vorreformatorische Bedeutung des landesherrlichen Kirchenregiments nur dann, wenn die bisherige Charakteristik vollständig wäre. Davon ist sie aber natürlich weit entfernt; denn sie hat nur zwei Erscheinungen herausgegriffen, die teilweise nur das innerste Stück und teilweise nur den äußeren Rahmen des Bildes ausmachen. Das Bild selbst bedarf einer viel genaueren Beschreibung, wenn man es auf seine Ähnlichkeit mit dem reformatorischen prüfen will. Neben den erwähnten beiden Erscheinungen stößt man auf andersgeartete, die in einer auch nur die Hauptsachen berücksichtigenden Gesamtcharakteristik nicht übergangen werden können. Sie geben dem Historiker immer wieder das Recht, dies Kirchenregiment unter die Fülle der spezifisch vorreformatorischen Erscheinungen einzuordnen. Das lange Zeit viel zu kirchengeschichtlich im engeren Sinne gestaltete Studium der Vorgeschichte der Reformation kann heute an den hier vorliegenden Tatsachen nicht mehr vorübergehen, da einerseits die landesgeschichtliche Einzelforschung ein weites Neuland erschlossen hat, andererseits aber auch der Blick für die richtige Deutung längst bekannter Tatsachen geschärft worden ist. Ohne einen gewissen Pragmatismus wird man dabei nicht auskommen können. Vorsichtig gehandhabt, ist er wohl in der Lage, für die vorreformatorische Bedeutung des landesherrlichen Kirchenregimentes schlüssiges Beweismaterial vorzulegen.

Um wenigstens anzudeuten, in welchen Richtungen sich diese Beweisführung zu bewegen hat, wird die Betrachtung auch hier

eine doppelseitige sein müssen: sie wird ihren Standpunkt einmal mehr auf seiten der Kirche, das andere Mal auch auf seiten der Landesherren nehmen.

Kirchengeschichtlich handelt es sich zunächst um den Nachweis, daß das landesherrliche Kirchenregiment des späten Mittelalters teilweise in gewissen kirchlichen Mißständen seine tatsächliche Rechtfertigung findet, also nicht nur als mehr oder minder zufälliger oder „organischer“ Bestandteil der Landesherrlichkeit und ihrer Nachfolgerin, der Landeshoheit, allein angesehen werden kann. Wenn es sich angesichts gewisser kirchlicher Mißstände nun selbst auf bestimmten Gebieten besonders der äußeren kirchlichen Verwaltung eifrig betätigt, so ist das gewiß teilweise auf das bekannte und oft geschilderte landesfürstliche Machtstreben zurückzuführen. Aber daneben erklärt sich das doch auch aus dem Mangel an ernsthaftem Reformwillen auf kirchlicher Seite oder wenigstens aus der Schwäche oder dem Schwächegefühle niederer, aber auch höherer kirchlicher Organe. Beides ist auch nach Durchschreitung der schismatischen und konziliaren Gefahrenzone keineswegs überwunden. Gerade der Reformwille wurde durch diesen Sieg über innerkirchliche Widerstände, der nur unter geschicktester Ausnutzung aller Konjunkturen errungen werden konnte, beeinträchtigt.

In diesen Zusammenhang gehören vor allem die landesherrlichen Kirchen- und Klostervisitationen der vorreformatorischen Zeit, die zunächst den Zweck erfüllten, der weltlichen Regierung einen tieferen Einblick in die materielle, geistige und sittliche Verfassung des Welt- und Ordensklerus zu verschaffen, die aber eben mit dieser informatorischen Grundlage eine starke Anregung zu praktischer landesherrlicher Reformarbeit boten. Gewiß finden diese Visitationen im späten Mittelalter weit seltener statt als in der Reformationszeit. Auch erfolgen sie durchweg, wenn nicht im Einvernehmen mit dem Ordinarius, so doch im Einverständnis mit der kirchlichen Zentrale und ihren Vertretern. Nicht selten werden die kirchlichen Instanzen subsidiär auf die weltliche Gewalt verwiesen, oder es wird den Landesherren von ihnen eine ausdrückliche Vollmacht zur Visitation gegeben. Aber wenn sie nun ans Werk gingen, so fühlten sie sich und benahmen sich doch keineswegs immer nur als Mandatare der kirchlichen Oberen.

Sie brachten vielmehr durch und im Anschluß an die Visitation ihre besonderen Gesichtspunkte zur Geltung und erreichten dabei vor allem eine sich immer enger gestaltende, geradezu persönliche Fühlung mit dem Landesklerus; denn dieser Ausdruck hat neben dem des Landesbistums durchaus seine Berechtigung. Auch in die nicht einfache technisch-organisatorische Seite eines solchen Visitationsgeschäftes hatten sich einzelne Landesherren gelegentlich schon mehr eingelebt, als das Zeitalter der Reformation heraufzog. Die Teilnahme weltlicher Beamten an der Visitation ist schon vor der Reformation mehrfach vorgekommen. In diesen Äußerlichkeiten konnten die protestantischen Visitatoren vielfach an ältere Vorbilder anknüpfen. Aber auch dem inneren Geiste nach war ihnen vielfach vorgearbeitet. Schon im späteren Mittelalter läßt sich den weltlichen Regierungen Interesse für die materielle, geistige und sittliche Hebung des Seelsorgeklerus nicht abstreiten. Im übrigen wird man nicht überall ein klares kirchenpolitisches oder religionspolitisches Programm erwarten. Nur zu oft unterlagen die Landesherren rein örtlichen, weltlichen Rücksichten, so daß sie dann mit der einen Hand wieder nahmen, was sie mit der anderen gegeben hatten. Lehrreich dafür ist ihr durchaus zwiespältiges Verhalten zum Inkorporationsunwesen, in dem sich übrigens noch Reste des alten Eigenkirchenrechts bemerkbar machten.

Auch die landesherrliche Klosterreform muß hier noch einmal erwähnt werden. Streicht man aus der bekanntlich reich entwickelten Klosterreform des späteren Mittelalters, die alte und neue Orden ergreift oder ergreifen will, die rastlose und vielfach auch selbstlose Initiative und Unterstützung der weltlichen Regierungen, so bleibt nicht viel übrig. Für die germanischen Staaten kann man dies Urteil unbedenklich aussprechen. Das französische Königtum scheint sich auf diesem Gebiete weniger betätigt zu haben; wenigstens bleiben unsere bisherigen Kenntnisse davon hinter den Erwartungen zurück. In Deutschland aber ist auf diesem Gebiete vor allem der praktische Wert des landesherrlichen Kirchenregimentes mit Händen zu greifen. Mit Hilfe ihrer Klosterreform hatten die Landesherren auf dem ganzen weiten Felde der Klosterpolitik allmählich eine Machtstellung gewonnen, die man kennen muß, wenn man ihre verhältnismäßig leichte Weiterbildung in der Reformationszeit verstehen will.

Diese Machtstellung mußte um so größeren Eindruck machen, als die Landesherren mit ihrem Reformwerk nichts Unerhörtes in Angriff nahmen, sondern durchweg nur die Versäumnisse nachzuholen suchten, die den verantwortlichen kirchlichen Instanzen zur Last zu legen waren. Sie waren es auch, die sich der Bekämpfung des Priesterkonkubinats, woran sich noch das Baseler Konzil ziemlich ergebnislos versucht hatte, mit größerer Energie und besserem Erfolge widmeten. Hand in Hand damit ging der Kampf gegen die geistliche Gerichtsbarkeit, die während unserer Periode sowohl zu allzu großer Strenge wie zu allzu großer Laxheit entartet war. Wenn er auch oft vornehmlich im Interesse der Ausdehnung der weltlichen Gerichtsbarkeit unternommen war, so kam er doch auch der Beseitigung offenbarer kirchlicher Mißbräuche wie der leichtfertigen Handhabung von Bann und Interdikt zugute. Im selben Verhältnisse steigerte sich auch auf diesem Wege der Einfluß der weltlichen Regierung auf den Landesklerus.

Doch ist, wie bemerkt, der Gipfelpunkt von dem allen, der positive Eingriff in das innerkirchliche Leben, in Kultus und Seelsorge, Ethik und Dogmatik nur selten erreicht oder auch nur erstrebt worden. Die Landesherren erlassen wohl Begräbnis- oder Prozessionsordnungen, richten Bußtage und kirchliche Dankfeste ein, dringen auf Regelmäßigkeit des Gottesdienstes und der Sakramentsverwaltung, sowie der Seelsorge, bekämpfen den Fiskalismus der Stolgebühren und andere Mißbräuche, beschäftigen sich auch gelegentlich mit rituellen Veränderungen. Sie gestatten ferner, aber erst in der Reformationszeit, auch wenn sie katholisch bleiben, den Laienkelch. Das Pariser Parlament befaßte sich mit Entscheidungen über die Echtheit von Reliquien oder über die Zulassung von Brevieren und Missalien. Der Landgraf Ludwig II. der Freimütige von Hessen mischte sich 1479 in den Streit der Bettelorden um die Unbefleckte Empfängnis. Aber dies und ähnliches, worin man die Anfänge der Ausübung eines jus in sacra erblicken könnte, bleibt durchweg zusammenhangsloses Stückwerk. Die Reformbedürftigkeit der kirchlichen Zustände, dis sich sonst den Landesherren immer wieder aufdrängte, wurde von ihnen gerade auf diesem entscheidenden Gebiete offenbar weit weniger gefühlt. Zugleich wirkte die schon berührte Scheu, das Allerheiligste zu betreten. An dem äußeren Gewande der Kirche zu bessern, fühlte

man sich befugt, ja verpflichtet. Die Gestalt selbst wurde viel weniger berührt, da sie aus einer anderen Welt stammte.

So blieb das Gebäude des landesherrlichen Kirchenregiments unvollendet; sogar hinter frühmittelalterlichen Vorlagen blieb es zurück. Trotz dieser unvollkommenen Gestalt aber kann es in der Vorgeschichte der Reformation nicht übersehen werden. Kirchenpolitisch betrachtet, ist die Reformation das Werk deutscher Landesherren und Städte. Es mußte durch die doppelte Tatsache außerordentlich erleichtert werden, daß die allgemeine Kirche am Vorabend der Reformation auch in Deutschland in einem landeskirchlichen Zersetzungsprozesse begriffen war, und daß diese Landeskirchen in sich geneigt waren, ein neues örtliches Staatskirchenrecht zu entwickeln, das auch in seiner vorreformatorisch-bescheidenen Gestalt mit dem kanonischen Rechte nicht mehr vereinbar war. Die Ausbildung der skizzierten landesherrlichen Einflußsphären in ursprünglich kirchlichem Machtbereiche hatte kleinere Kirchenkörper von bemerkenswerter Selbständigkeit geschaffen. Sie dachten zwar nicht daran, sich von dem großen Leibe der allgemeinen Kirche loszulösen. Wurde ihnen aber diese Absicht von einer anderen geistesgewaltigen Seite her eingeflößt, dann stieß ihre Verwirklichung wenigstens organisatorisch nicht auf unübersteigliche Hindernisse. Durch die organisatorisch-machtpolitische Lockerung des Bandes zwischen der allgemeinen Kirche und den von der weltlichen Regierung weithin beherrschten Landeskirchen konnte ihr dogmatischer Abfall erleichtert werden.

Aber auch eine von der Kirche mehr absehende, sich mehr auf die weltliche Gewalt beschränkende Betrachtung kann hier zu weiteren für die Vorgeschichte der Reformation brauchbaren Ergebnissen führen. Das landesherrliche Kirchenregiment des späteren Mittelalters ist nicht nur Ursurpation, auch nicht nur mehr oder weniger kirchenrechtswidrig von der höchsten kirchlichen Autorität gewährte Konzession, sondern es trägt auch in sich selbst eine Art von rechtlicher Begründung, die man in Rechtstheorien, aber auch in überall sichtbaren, anerkannten Rechtsinstituten finden kann. Man kann ihnen ihren Rechtscharakter, die von ihnen im praktischen Rechtsleben der spätmittelalterlichen Welt durchgesetzte feste rechtliche Stellung nicht deshalb absprechen, weil sie sich mit dem kanonischen Rechte meistens

überhaupt nicht vereinigen lassen oder Einrichtungen und Sätze dieses Rechtes in unzulässiger Weise weiterbilden und auf die neuen Forderungen zuschneiden.

Im Anschluß an die aristotelisch-thomistische Lehre von der ἐπιείκεια (Billigkeit), die dazu bestimmt war, das positive Recht, wenn es nicht ausreichte, naturrechtlich zu ergänzen, wurde schon von den Publizisten Philipps des Schönen und Ludwigs des Bayern und dann von den Theoretikern des konziliaren Gedankens und von Wiclif die Notrechtslehre aufgestellt, welche besagte, daß in Fällen der Not, wenn insbesondere der geistliche Arm versagte, der weltliche Arm in die Bresche zu greifen habe und selbsttätig handeln dürfe. Es war eine auch von kirchlichen Kreisen gebilligte Theorie von eigenem Leben, die in der naturrechtlichen Grundlage fest verankert und auf dem besten Wege war, sich auch außerhalb der gelehrten Kreise zu einer Art von Rechtsanschauung zu verfestigen. Das landesherrliche Kirchenregiment bewegte sich ganz auf der Linie dieser alten, autoritativen Lehre; sie war weit mehr als eine nachträgliche pseudojuristische Verbrämung geschehener Usurpationen. Im Reformationsjahrhundert war sie nicht nur bei den Protestanten, sondern auch bei den Reformkatholiken beliebt.

Aber auch sonst boten sich den Landesherren rechtstheoretische Stützen. Je mehr sie sich ihrer Landeshoheit auch theoretisch bewußt wurden, je mehr dehnten sie sie grundsätzlich auf die Beherrschung auch der geistlichen Gewalt aus, wobei sie oft mit größerem Erfolge dieselbe Bahn einschlugen, die die alten Kaiser schon einmal beschritten hatten. Man ließ aus der Landeshoheit, wenn nicht ein allgemeines jus reformandi, so doch ein jus reformandae disciplinae oder in Zusammenhang mit der Notrechtstheorie ein jus cavendi herfließen. Rechtsansprüche, die früher auf grund speziellerer Titel wie der Vogtei und des Patronates gegenüber der Kirche erhoben worden waren, wurden jetzt als notwendige Folge der allgemeinen einheitlichen Landeshoheit begriffen und ratione dominii wahrgenommen. Für die Forderung des landesherrlichen Kirchenregimentes war deshalb die gleichzeitige Verstärkung der Landeshoheit außerordentlich günstig. Zwischen der Entwicklung der aus der feudalen, privatrechtlich verbildeten Landesherrlichkeit herauswachsenden öffentlichrechtlichen, einheit-

lichen Landeshoheit einerseits und der Entwicklung der Kirchenhoheit war ein Parallelismus oder vielmehr eine Wechselwirkung unvermeidlich. Sie konnten sich nicht mehr getrennt voneinander halten, sondern beeinflußten sich gegenseitig. Wie sich die Landeshoheit aus einer Fülle von Einzelrechten zu einer ganz allgemeinen, geschlossenen, einheitlichen Größe entfaltet hatte, so mußte sich auch der kirchliche Einfluß des Landesherrn auch dem Objekte nach vereinheitlichen: aus einer Beziehung zu einzelnen Organen der Kirche erwuchs ein Verhältnis zur Landeskirche insgesamt. So lange jene Vereinheitlichung der territorialen Gewalt noch nicht eingetreten war, konnten die Landesherren auch noch nicht in ein Gesamtverhältnis zu ihrer Landeskirche als solcher einrücken. Sowie aber die öffentliche Gewalt praktisch zusammengeschlossen und auch theoretisch als eine einheitliche vorgestellt wurde, was noch vor Schluß des Mittelalters zumal in den fortgeschrittenen Westländern die Regel war, mußte die neue einheitliche Landeshoheit eine einheitliche Kirchenhoheit in sich aufnehmen, die als öffentlichrechtliche ausgeübt wurde, da neben dem Fürsten auch die Stände beteiligt waren. Zu der quantitativen Ausdehnung und Verfestigung der Landeshoheit gesellte sich aber auch eine qualitative Vertiefung, da schon der Staat des spätesten Mittelalters anfing, die ersten Schritte vom Friedens- und Rechtsstaate des klassischen Mittelalters zum modernen Wohlfahrtsstaate hinüber zu tun und die neu von ihm zur Geltung gebrachte Polizeigewalt in diesem Sinne auszubilden. Das mußte, auch ganz abgesehen von immer wieder wirksamen religiös-kirchlichen Beweggründen, auch einer Verinnerlichung der Kirchenhoheit zugute kommen und sie insbesondere nicht sowohl als Recht denn als Pflicht erscheinen lassen. Diese selbst war aber der mittelalterlichen Anschauung entsprechend nicht ein später hinzugekommener Annex, auch nicht der Ausfluß eines von außen angegliederten jus episcopale, sondern ein integrierender Bestandteil der Landeshoheit, wie noch die Territorialisten des Frühabsolutismus gelehrt haben, die darin noch ganz auf mittelalterlichem Boden stehen.

Für das Luthertum aber war es ein schicksalsschweres Zusammentreffen, daß es sich in Territorien entfaltete, in denen die Ausbildung der Landeshoheit über die ersten primitiven, noch lehnsrechtlich beeinflußten Anfänge längst hinausgelangt war. Kein

Zweifel, daß in diesen Zusammenhängen für die betreffenden Territorialherren ein Antrieb mehr lag, sich der reformatorischen Bewegung anzuschließen. Denn ein reformatorisch gesteigertes und vor allem verselbständigtes Kirchenregiment mußte auf die Stärkung der Landeshoheit noch günstiger zurückwirken als sein spätmittelalterlicher Vorläufer. Der patriarchalische Frühabsolutismus auch auf kirchlichem Gebiete hätte sich nicht gerade in den Territorien der Lutheraner verhältnismäßig rasch entfalten können, wenn er nicht den Hebel dieses neuen Staatskirchenrechts kräftiger als früher hätte ansetzen können. Und doch war die Neigung, das Kirchenregiment aus einer einheitlichen profanen Landesgewalt abzuleiten, nicht erst das Produkt der Reformationszeit, sondern weit älter.

Je weiter die Fürsten auf diesem Gebiete vordrangen, um so mehr werden sie auch beim römischen Rechte Hilfe gesucht und gefunden haben. Schon Johann von Salisbury, der Zeitgenosse Barbarossas, hatte die römischrechtliche Begründung des landesherrlichen Kirchenregimentes den von ihm bekämpften Hofklerikern in den Mund gelegt. Wer das Weiterwirken dieser Begründung im späteren Mittelalter, der Zeit der beginnenden Rezeption, leugnet, dem fällt jedenfalls die Last des Beweises zu. Wie für den Ausbau und die theoretische Begründung der allgemeinen Landeshoheit die Zeiten des späteren Mittelalters günstig waren, so auch für den Ausbau des landesherrlichen Kirchenregimentes. Auch mit Hilfe dieser Rechtstheorien verlor es bis zu einem gewissen Grade den odiösen Charakter einer Usurpation. Schon dadurch wurde das Wurzelfassen erleichtert.

Nun standen aber den Landesherren nicht nur Rechtstheorien, sondern auch greifbare Rechtsinstitute des germanischen und des römischen Kirchenrechts zur Verfügung, die sie zur Begründung und Stützung ihres Kirchenregimentes benutzen konnten. Zu ihnen gehörte die in den verschiedenen Formen ausgebildete Vogtei, die im späteren Mittelalter den Herrschaftscharakter, den sie im früheren Mittelalter als ein Ausfluß des deutschrechtlichen Muntbegriffs schon einmal gehabt hatte, unter den Händen der Landesherren als Kirchenvogtei von neuem annahm, nachdem die Kirche es zeitweise auch mit dem beliebten Mittel der Urkundenfälschung verstanden hatte, sie aus einer Herrschafts- in eine Beamtenvogtei zu verwandeln. Die Landesherren stellten jetzt das alte Recht wieder her, ohne

jedoch den auch mit der Herrschaftsvogtei verbundenen Pflichtgedanken preiszugeben. Ferner ist zu erwähnen der Kirchenpatronat, der zwar von Alexander III. in der Absicht geschaffen war, den Laienpatronen den Einfluß auf das spirituale zu entziehen, den sie unter der Herrschaft des Eigenkirchenrechts ausgeübt hatten, der aber bis an die Schwelle der Neuzeit eigenkirchenrechtliche Reste behauptete und eine vorzügliche Handhabe bot, in gewohnter Weise gerade über das spirituali annexum auf das spirituale selbst zurückzugreifen.

Vogt und Patron waren Klerus und Laien ganz geläufige Erscheinungen. Mochten die Vogtei- und Patronatsrechte gegenüber der Kirche im einzelnen noch so verschieden umgrenzt sein: es fiel niemandem ein, an ihrem Dasein zu zweifeln und bei aller Kritik, die besonders und nicht ohne Grund gegen die Vogtei gerichtet wurde, ihre Rechtsgültigkeit ganz allgemein zu bestreiten. Beide Rechtseinrichtungen hatten aber den Laien schon auf der vorterritorialen Entwicklungsstufe eine sichere Handhabe geboten zur Aufrichtung einer Art von Herrschaft über Welt- und Ordensklerus wenigstens in ihren Anfängen. Es waren zugleich Institute, die, mochten sie auch noch so sehr mit privatrechtlichen Elementen versetzt sein, doch ihrer Natur nach zu öffentlichrechtlicher Klarheit emporstrebten. Es bedurfte keiner umständlichen Überlegung und keiner künstlichen Veranstaltung, um sie beim Aufbau und Ausbau des landesherrlichen Kirchenregimentes heranzuziehen; sie wurden dadurch nicht beseitigt, sondern verflochten sich damit und waren noch lebendig, als sie von der Reformation überrascht wurden. Auch unter den neuen Verhältnissen konnten sie aber den Landesherren dieselben Dienste leisten, die sie ihnen schon während des späteren Mittelalters erwiesen hatten. Eine zusammenfassende Geschichte der Vogtei und des Patronates der Landesherren im späteren Mittelalter braucht deshalb nicht nur den Kirchenrechtler zu interessieren. Sie hätte auch dem Historiker viel zu sagen, weil man aus ihr abermals erkennen würde, daß die reformatorische Weiterbildung dieser Institute keine so schroffen Brüche zeigt, wie man zunächst glauben möchte. Eben deshalb ist auch ihnen eine vorreformatorische Bedeutung nicht abzuerkennen, sofern man sie auch da feststellen wird, wo die organisatorische Arbeit der protestantischen Kirchen durch die parallelen,

an alte Rechtsinstitute anknüpfenden Bestrebungen der Landesherren des späteren Mittelalters wesentlich erleichtert worden ist. Als Rechtseinrichtung äußert das vorreformatorische Laienregiment in der Kirche auch nach Beginn der Reformation von selbst ein größeres Schwergewicht, als wenn es nur ein Bündel von Usurpationen gewesen wäre.

Das landesherrliche Kirchenregiment verfügt ferner im späteren Mittelalter nicht nur über gewisse ins frühere Mittelalter zurückreichende Rechtsgrundlagen, sondern auch außerhalb der Rechtssphäre staatstheoretisch über gewisse Stimmungselemente, was ebenfalls wesentlich zu seiner verhältnismäßig raschen Ausbreitung und Festigung und zu seiner verhältnismäßig ruhigen Weiterbildung in der Reformationszeit beigetragen hat. Auch hier wird man mit einem Stücke geschichtlicher Wirklichkeit, wenn auch nur aus der Welt der Gedanken vertraut, das man nicht vermuten sollte, wenn man von der Erforschung des Kurialismus des landesherrlichen Kirchenregimentes herkommt. Man gelangt dabei unmerklich aus dem Bereiche des Unbewußten in das Machtgebiet des Bewußten und des Politischen und braucht deshalb nicht zu befürchten, vom Thema abzuirren.

Was die Landesherren im späteren Mittelalter taten, wenn sie die Kirche teilweise ihrer Willigung unterwarfen, war ja nichts Neues. Mit ihren landeskirchlichen und mit ihren staatskirchlichen Bestrebungen hatten sie eine lange Reihe von Vorläufern, die bis in das früheste, ja heidnische Mittelalter zurückreichen. Des praktischen Landes- und Staatskirchentums, überhaupt des Laieneinflusses auf die Kirche hatte sich aber schon früh die Theorie bemächtigt. Schon vom frühesten Mittelalter ab entwickelte sich, selbstverständlich auch in streng kirchlichen Kreisen, eine theokratische Fürstenlehre, die dem Herrscher den stärksten Einfluß auf die Kirche einräumt und geradezu zur Pflicht macht und ihn sogar in eine sakrale Höhe emporhebt und gelegentlich mit göttlichen Eigenschaften und Fähigkeiten ausstattet. Das mittelalterliche Gottesgnadentum wird von Anfang an kirchenregimentlich ausgewertet. Im Laufe des Mittelalters erfährt es natürlich mancherlei Abwandlungen. Aber es ließ sich auch durch den Aufstieg des Papsttums nicht aus seiner autonomen Höhe herabziehen. Denn seine Grundlagen waren uralt, national und auch dem gemeinen

Manne verständlich und heilig. Auch für den freilich nur selten in die Helle des Bewußtseins hinaufgerückten staatstheoretischen Unterbau des landesherrlichen Kirchenregimentes im späteren Mittelalter und in der Reformationszeit lieferte es einen unsichtbaren Mörtel.

Es wäre schon längst möglich gewesen, über die Einzelforschung hinaus die Entwicklungsgeschichte dieser theokratischen Fürstenlehre des internationalen Mittelalters synthetisch darzustellen. Einen Höhepunkt erreicht sie bekanntlich in Wiclif. Er hätte jedoch nicht zu einem so energischen und zielbewußten Theoretiker des landesherrlichen Kirchenregimentes werden können, wenn er nicht für seine höchst umfassende Schriftstellerei darüber fortgesetzt die mächtigsten Anregungen der aufs reichste entwickelten englischen Praxis hätte verwerten können. Da gibt es doch zu denken, daß diese Anregungen bei ihm in einer Weise reflektieren, die ihn befähigt, Kernstücke der späteren reformatorischen und nachreformatorischen Theorie des landesherrlichen Kirchenregimentes wie die Lehre vom Praecipuum Membrum, von der Custodia utriusque Tabulae, auch die kirchenpolitisch ausgemünzte Drei-Stände-Lehre und die Bevorzugung der Theologen als Ratgeber des Monarchen in voller Deutlichkeit und mit grundsätzlicher Schärfe vorwegzunehmen. Darüber hinaus zeigt aber der ganze landes- und staatskirchliche Geist, der in seinen einschlägigen Darlegungen waltet, mit den späteren Anschauungen eine unverkennbare Verwandtschaft. Wie Wiclif schon wegen seiner Bekämpfung der Transsubstantiationslehre aus der kleinen Schar der wirklichen Vorreformatoren nicht ausgeschlossen werden kann, so ist er auch als kirchenpolitischer Theoretiker mehr als seine publizistischen Vorläufer, wenn man den gewaltigen Yorker Anonymus am Anfang des zwölften Jahrhunderts ausnimmt, trotz aller mittelalterlichen Gebundenheit und besonders formalen scholastischen Belastung in dem angegebenen Maße ein von vorreformatorischem Geiste erfüllter, hellsichtiger Zukunftsmensch. Das versöhnt mit der Tragik seines Lebens, wenn auch seine Nachwirkung später während der Reformationszeit hinter der anderer, weniger bedeutender spätmittelalterlichen Zeitgenossen als Testis Veritatis weit zurücktritt. Trotzdem wird man in der wiclifitischen Vorstufe der späteren Theorie des landesherrlichen Kirchenregimentes nicht etwas Belangloses und die vor-

reformatorische Bedeutung hier des Kirchenregimentes der englischen Könige auch darin sehen dürfen, daß es den Wurzelboden schuf, auf dem sich die einsame Gestalt eines Wiclif (denn seine nüchterneren, opportunistischeren Landsleute verstanden ihn immer weniger) erheben konnte.

Vor dem breiten Hintergrunde der theokratischen Fürstenlehre des Mittelalters wird auch die vielberufene Redensart: Dux Cliviae est papa in terris suis verständlich. Es war zwar verdienstlich, daß die Einzelforschung nachwies, daß das wirkliche Kirchenregiment des Herzogs Adolf von Cleve während des Baseler Schismas nicht annähernd diesem kühnen, später von den brandenburgischen Rechtsnachfolgern zugunsten ihres Staatskirchentums ausgenutzten Rechtssatze entsprach, und daß die Konzessionen des Papstes Eugen IV. an den Herzog vorübergehende Maßnahmen eines Mannes waren, der im Kampfe mit Konzil und Gegenpapst der Hilfe des mächtigen niederrheinischen Dynasten nicht entraten mochte, wobei noch hinzuzufügen ist, daß die clevischen Maßnahmen des Papstes keineswegs so singulär waren, wie man gewöhnlich annimmt, — oder daß man die Entstehung des Satzes darauf zurückführte, daß sich ein späterer Herzog in der Epoche der Schlacht von Pavia das kirchliche Stellenbesetzungsrecht in den dem Papste reservierten Monaten aneignete. Aber derartige mit Recht gegen eine Überschätzung der Tragweite jenes Satzes verwerteten Einzelnachweise könnten leicht die Vorstellung erwecken, als wenn jener Satz, der sich allmählich zu einer Art staatskirchlichem Rechtssprichwort verhärtete, nur für das niederrheinische Territorium geprägt worden sei. Er taucht nun aber mit sinngemäßen Änderungen mehrfach auch in anderen deutschen und außerdeutschen, kleinen und großen Gebieten auf. Man darf daraus schließen, daß er wenn nicht den wirklichen staatskirchlichen Verhältnissen, so doch den Vorstellungen weiter Kreise darüber einigermaßen entsprach. Besonders durch den Zusammenhang mit der theokratischen Fürstenlehre wurde ihm offenbar eine weitere Verbreitung gesichert. Das wird von Rodenberg verkannt, wenn er meint, man habe den Fürsten deshalb als „Papst“ bezeichnet, weil die Päpste sich damals genau wie der Fürst nur um die Äußerlichkeiten des Kirchenregimentes gekümmert hätten. „Sie waren für die damaligen Menschen nicht zuerst religiöse Faktoren, son-

dern Träger bestimmter öffentlicher Rechte und Inhaber der Regimentsgewalt über die Geistlichkeit. Hierin wollte der Landesherr an ihre Stelle treten." Zu solchen Ausdeutungen braucht man nicht zu greifen, wenn man jenen Satz als Niederschlag der theokratischen Fürstenanschauung nimmt. Dem auf sie eingestellten Mittelalter muß er viel weniger unerhört geklungen haben als späteren durch die Gegensätzlichkeit zwischen Staat und Kirche gewitzigten Geschlechtern. Der mittelalterliche, auch noch für Luther maßgebende Menschheitsverband des Corpus Christianum umfaßte beide: die geistliche und die weltliche Gewalt. Beide konnten und mußten wechselseitig für einander eintreten. Insofern ist der Ausdruck „landesherrliches Kirchenregiment" viel zu modern. An dem aber, was ihm entsprach, brauchte das theokratische Mittelalter keinen Anstoß zu nehmen.

Das gilt neben der selbstbewußten Kirchenpolitik der Territorien und Städte doch auch von der des Reiches, obschon das Reich während der letzten Jahrzehnte des Mittelalters nach dem Scheitern der kurzlebigen kurfürstlichen „Neutralitätspolitik" stark zurücktritt. Aber die in älteren theokratischen Voraussetzungen und Anschauungen wurzelnde kirchen-, ja religionspolitische Zuständigkeit des Reiches blieb gewissermaßen nur latent; denn sie trat zu Beginn der Reformation, unterstützt von dem von den landes- und staatskirchlichen Gedankengängen Burgunds und Spaniens berührten Kaiser, überraschend schnell und kräftig wieder in die Erscheinung, indem sie es fertig brachte, den Häresiarchen Luther dem geistlichen Gerichte zu entziehen und vor ihr eigenes Forum zu laden. So gehört auch Luthers Erscheinen vor dem Wormser Reichstag in diesen größeren Zusammenhang. Daß er sich hier vor einer weltlichen Versammlung verantworten durfte, war zwar weniger auf die freie Initiative von Kaiser und Reich zurückzuführen als auf den unsichtbaren Druck, den die lutherfreundlichen Stände auf Kaiser und Reich ausübten. Dieser Druck aber wurde durch die weitgehende kirchliche Zuständigkeit, die sie sich selbst zuschrieben, noch verstärkt. Gerade darin lag, vom Standpunkt des Kurialismus des landesherrlichen Kirchenregimentes und des Papsttums aus gesehen, die besondere Ironie der Geschichte: „Ohne diese von Rom selbst großgezogenen Landesherren wäre es ihm mit dem Kaiser vereint, vielleicht noch einmal gelungen, den ... Abspaltungsprozeß ... aufzuhalten" (Sehling).

Die Untersuchungen über die Landes- und Staatskirchen des späteren Mittelalters pflegen sich auf seine praktischen Erscheinungsformen zu beschränken und ihre zeitgenössische theoretische Einordnung nur selten zu berühren. Das ist deshalb berechtigt, weil direktes und eindeutiges zeitgenössisches Material für diese Einordnung fast gar nicht verfügbar ist und in größerem Umfange auch schwerlich noch aus den Archiven zutage gefördert werden wird. Denn Derartiges sucht man in den Akten und in den gelehrten Büchern der Zeitgenossen im allgemeinen vergebens. An seiner durch vergleichende Betrachtung nahegelegten Existenz zu zweifeln, wäre gleichwohl nicht berechtigt. Man wird die Welt der Imponderabilien, die sich damit auftut, nicht unterschätzen, wenn es sich darum handelt, die theokratisch gefärbte Kirchenverfassung, besonders der deutschen Lutheraner und ihre verhältnismäßig rasche und reibungslose Einführung begreiflich zu machen.

Je weiter analytische und synthetische Forschung auf diesem zweiten hier gleichfalls nur skizzierten Gebiete vordringen, um so häufiger werden sich einwandfreie Parallelen zwischen der Zeit vor und nach der Reformation auffinden lassen. Es kann hier nur noch angedeutet werden, daß sich dieser Parallelismus und diese Kontinuität nicht nur in den Territorien dem unbefangenen Beschauer aufdrängen, sondern insofern vielleicht noch deutlicher in den Städten, als hier eine durchweg reichere und geschlossenere Überlieferung es häufiger gestattet, die Kirchenpolitik des Rates vor und nach der religiösen Umwälzung in einen festen Zusammenhang zu bringen und das grundlegende Thema „Stadtgemeinde und Reformation“ durch vorreformatorische Untersuchungen wesentlich aufzuhellen. Auch der vorreformatorische Laieneinfluß auf das Kirchengut, der freilich auch den Territorien nicht fremd bleibt, wird hier besonders deutlich. Solche Parallelen und Zusammenhänge herzustellen, ist jedoch keineswegs das einzige Ziel dieser vergleichenden Forschung. Von einer vorreformatorischen Bedeutung des Laienregimentes in der Kirche kann man auch dann schon sprechen, wenn seine umfassende tatsächliche Existenz, seine weltliche Grundlage und seine rechts- oder staatstheoretische Würdigung für das spätere Mittelalter nachgewiesen werden.

Von hier aus wird man auch zu dem neuerdings ausgebrochenen wissenschaftlichen Streit um Luthers Verhalten zum landesherrlichen

Kirchenregimente eine feste Stellung einnehmen können. Man wird die bei Luther vorhandenen Widerstände gewiß nicht außer acht lassen, sich im Zweifelsfalle aber doch dafür entscheiden, daß Luther, allen Gewaltsamkeiten und überflüssigen Brüchen mit dem geschichtlich Gewordenen abhold, dem bereits vorhandenen landesherrlichen Kirchenregiment Gerechtigkeit widerfahren ließ, allerdings um es dann in seinem Sinne zu verändern und weiterzubilden.

Was die doppelseitige Betrachtung des zweiten Abschnittes auf Grund der bisherigen, leider maßlos zersplitterten und öfters in der Einzelanalyse steckengebliebenen Literatur ergibt, steht mit den Beobachtungen des ersten Abschnittes in weitgehendem Maße in Widerspruch. Es zeigt zunächst negativ, daß das landesherrliche Kirchenregiment in seiner bloßen Existenz zur Auflockerung des alten Gefüges der Kirche und zu ihrer Kritik Erhebliches beigetragen hat. Der Kurialismus hat daran schließlich doch nicht viel ändern können; denn er war weit mehr nur das opportunistische Ergebnis des Zusammenwirkens päpstlicher und landesfürstlicher Diplomatie, als daß er als solcher den neuen Machthabern einen grundsätzlichen Halt geboten hätte. Auch begegnete er bei ihnen selbst gelegentlich bitterster Kritik. So erklärte sich Herzog Georg von Sachsen Mitte Oktober 1520 zwar seinem römischen Vertreter, einem Meißener Dechanten, gegenüber bereit, Luthers Adelsschrift zu verbieten, aber er fügte hinzu: „wywol es dennoch nicht alles unwar ist, so dorin stet, ouch nicht unnot, daß es an tag kompt. . . . Und so niemand dorvan reden thar . . ., so werden dy steine redent“, und im weiteren Verlaufe entrüstete er sich über „das versammelte folg zou Rom, wy dy tag und nacht trachten, wy sy al substancien aller nacion unter sich bringen mogen“ und schließlich auch über den Kurialismus des landesherrlichen Kirchenregimentes, wenn er fortfuhr: „Und domit so es verblumpt wird, so wirfft man mir ader eim andern fursten zcuweill ein Knochen ins maul, hy mit einer coadjutorey, hy ein reservat, do ein dispensacion. Wywoll weirs dennoch wol zcolen mussen, so kawen wir doch doran und obersen gallen und oberbeyn . . .“. Und schon 1401 hatte die Schrift De ruina ecclesiae das Kompromißverhältnis zwischen Papst und Fürsten speziell bei der Pfründenvergebung als eine verabscheuungswürdige Buhlschaft gebrandmarkt.

Es ergibt sich aber ferner aus dem zweiten Abschnitte, daß das landesherrliche Kirchenregiment des späteren Mittelalters vor allem positiv auf der Grundlage weit älterer Rechtseinrichtungen und weit älterer rechts-, staats- und besonders fürstentheoretischer Anschauungen den Einrichtungen und Anschauungen der Reformationszeit auf dem wichtigen kirchenpolitischen Gebiete vorgearbeitet hat, woraus es sich vor allem erklärt, daß selbst auf diesem heißen, alsbald von den konfessionellen Leidenschaften aufgewühlten Boden die Kontinuität allmählicher geschichtlicher Entwicklung weniger zerrissen ist, als man lange meinte.

Freilich darf man sich schließlich darüber nicht der geringsten Täuschung hingeben, daß derartige mühevolle vergleichende Untersuchungen an den Kern der Reformation gar nicht heranführen, auch nicht an den Kern ihrer Vorgeschichte. Denn dieser ist in beiden Fällen nicht verfassungs-, sondern dogmen- oder allgemeiner gesprochen religionsgeschichtlicher Art. Hier erhält die alte Frage nach den Reformatoren vor der Reformation, die durch die umsichtigen Forschungen Lindebooms und Mestwerdts unlängst abermals in ein neues Licht gerückt worden ist, ihre unvergängliche wissenschaftliche Berechtigung. Hier liegt auch, wie auch Denifle mit dem Scharfblicke des Hasses erkannt hat, das Hauptproblem aller Lutherforschung. Je weiter also die Studien über das landesherrliche Kirchenregiment des späteren Mittelalters vordringen, um so deutlicher werden sie sich der Grenzen ihrer vorreformatorischen Tragweite bewußt werden.

Nirgends im späteren Mittelalter waren Landes- und Staatskirche so machtvoll entwickelt wie in den großen Nationalstaaten Westeuropas, besonders im England der Tudors. Auch an einer entscheidenden, schicksalsschweren Kollision mit dem Papsttum fehlte es aller früher herkömmlichen Kollusion ungeachtet schließlich nicht. Sie führte jetzt wirklich zu den von Rom gefürchteten Schisma. Was aber dabei herauskam, war keine reformatorische Landeskirche, sondern die byzantinisch verzerrte Landes- und Staatskirche Heinrichs VIII., in dem Luther nicht mit Unrecht einen Todfeind gesehen hat. Auch diese Tatsache zeigt wieder, daß man die vorreformatorische Bedeutung des spätmittelalterlichen landesherrlichen Kirchenregimentes nicht überschätzen darf.

Allgemeine Literatur

H. Anker, Bann und Interdikt im 14. und 15. Jahrhundert. Tübinger Dissertation, 1919. — G. v. Below, Die Ursachen der Reformation. Historische Bibliothek 38, 1917. — B. v. Bonin, Die praktische Bedeutung des Jus Reformandi. Kirchenrechtliche Abhandlungen 1, 1902. — E. Friedberg, Die Gränzen zwischen Staat und Kirche, 1872. Ders., Lehrbuch des katholischen und evangelischen Kirchenrechts, 6. Aufl., 1909. — J. Haller, Die Kirchenreform auf dem Konzil zu Basel: Korrespondenzblatt des Gesamtvereins der Deutschen Geschichts- und Altertumsvereine 58, 1910. Ders., Papsttum und Kirchenreform I, 1909. Ders., Pius II.: Deutsche Rundschau 153, 1909. Ders., Die Ursachen der Reformation, 1917. — J. Hatschek, Englische Verfassungsgeschichte, 1913. — A. Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands, 5 Bde. — H. Hermelink, Reformation und Gegenreformation: Handbuch der Kirchengeschichte 3, 1911. — R. Holtzmann, Französische Verfassungsgeschichte, 1910. — P. Imbart de la Tour, Les origines de la Réforme, 3 Bde., 1909—1914. — K. Kaser, Deutsche Geschichte im Ausgang des Mittelalters II, 1912. — E. Mack, Die kirchliche Steuerfreiheit in Deutschland seit der Dekretalengesetzgebung. Kirchenrechtliche Abhandlungen 88, 1916. — W. Maurenbrecher, Die allgemeine Kirche und die Landeskirchen: Studien und Skizzen, 1874. — O. Mejer, Die Grundlagen des lutherischen Kirchenregiments, 1864. Ders., Das Rechtsleben der deutschen evangelischen Landeskirchen, 1889. — K. Müller, Kirchengeschichte II 1 (1902); II 2 (1919). — K. Rieker, Die rechtliche Stellung der evangelischen Kirche Deutschlands in ihrer geschichtlichen Entwicklung, 1893. — K. Rodenberg, Kirche und Staat im Mittelalter: Schriften des Vereins für Schleswig-Holsteinische Kirchengeschichte II 5, 1911. — J. B. Sägmüller, Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts, 3. Auflage, 2 Bde., 1914. — R. Scholz, Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen. Kirchenrechtliche Abhandlungen 6/8, 1903. — H. v. Schubert, Roms Kampf um die Weltherrschaft. Schriften des Vereins für Reformationsgesch. 23, 1888. Ders., Geschichte der christlichen Kirche im Frühmittelalter, 1921. — A. Schulte, Die Fugger in Rom, 2 Bde., 1904. — E. Sehling, Geschichte der protestantischen Kirchenverfassung. Grundriß der Geschichtswissenschaft II 8, 1914, 2. Aufl. — R. Sohm, Kirchenrecht I, 1892. — H. Spangenberg, Vom Lehnsstaat zum Ständestaat. Historische Bibliothek 29, 1912. — H. Stutz, Kirchenrecht 2. Aufl., 1914. Ders., Patronat: Protestantische Realencyklopädie, 3. Aufl., 15, 1904. Ders., Eigenkirche ebd. 23, 1913. — A. Waas, Vogtei und Bede in der deutschen Kaiserzeit I, 1919. — K. Wenck, Kirche und Staat am Ausgang des Mittelalters: Zeitschrift für allgemeine Geschichte 1, 1884. — A. Werminghoff, Nationalkirchliche Bestrebungen im deutschen Mittelalter. Kirchenrechtliche Abhandlungen 61, 1910. Ders., Geschichte der Kirchenverfassung Deutschlands im Mittelalter I, 1905. Ders., Verfassungsgeschichte der deutschen Kirche im Mittelalter. Grundriß der Geschichtswissenschaft II 6, 1913, 2. Aufl. [Hier Angabe der Spezialliteratur.] — Wilh. Wintruff, Landesherrliche Kirchenpolitik in Thüringen am Ausgang des Mittelalters, 1914. — G. Wolf, Quellenkunde der deutschen Reformationsgeschichte, 2 Bde., 1915—1922.

Der Streit um Reinhards Reformationsfestpredigt vom Jahre 1800[1]

Von Lic. Dr. Paul Gabriel, Halle a. S.

Von den vielen Predigten Franz Volkmar Reinhards, des sächsischen Oberhofpredigers und Oberkonsistorialrats, ist keine so berühmt geworden wie die vom 31. Oktober 1800. Als Reinhard an diesem Tage seine Dresdener Kanzel verließ, konnte er nicht ahnen, daß mit dieser Predigt das Signal zu einem heftigen Kampfe gegeben war. Es wäre auch kaum zu diesem Kampfe gekommen, wenn nicht ein kurfürstliches Reskript ihn verpflichtet hätte, diese Predigt, die dem geheimen Konsilium „zu besonderem Wohlgefallen gereicht" hatte, auf Staatskosten drucken zu lassen, damit sie in die Hände jedes Pastors und Professors käme. Denn die in der Predigt vertretene Rechtfertigungslehre sei auf das Wohl des Staates von so wohltätigem Einfluß, daß ihre gewissenhafte Pflege den Professoren auf den theologischen Kathedern, den Pfarrern auf der Kanzel, in der Schulstube und am Krankenbett nicht nachdrücklich genug zur Pflicht gemacht werden könne. Das Reskript, das von Burgsdorff, der Leiter des sächsischen „geistlichen Departements", gezeichnet hatte, und das — sehr wider Reinhards Willen — vor der Predigt zum Abdruck kommen sollte, griff in ein Wespennest. In Predigten und in Broschüren nahm man für oder gegen Reinhard Partei — erklärlicherweise vor allem in Sachsen. In Dresden lief ein Spottgedicht auf Reinhard und Burgsdorff von Haus zu Haus[2], dem die Gegenseite die Antwort

1) Der Aufsatz ist aus Raumgründen an vielen Stellen gekürzt worden.

2) Auf die Predigt von der Gnade Gottes.

Anders find kein Reiten statt
Als auf Reinhards Schimmel,
Wer kein neu Gesangbuch hat,
Der kommt nicht in 'n Himmel.

Wer symbolisch denkt und lehrt.
Der wird hochgepriesen,
Doch wer Kant und Fichten ehrt,
Der wird Lands verwiesen.

nicht schuldig blieb. Aber der Streit um Reinhard hat auch über Sachsen hinaus Teilnahme gefunden: aus Berlin, Frankfurt a. M., Weimar, Erfurt hören wir Stimmen; aus Württemberg, wo Reinhard u. a. Storr und Flatt als seine Gesinnungsgenossen betrachtet, an die er gelegentlich appellierte, sie möchten „bei dieser Gelegenheit ein freimütiges Wort für die Wahrheit sprechen“ [1], erhielt er briefliche Zustimmung und konnte sich, wie er selber urteilt, „tröstlicherweise davon überzeugen, daß es nicht an redlichen Männern fehle, über die der Geist der Zeit noch nichts vermocht hat, und die mit allen, die dem Evangelio Jesu treu sind, auf einen Zweck hinarbeiten“ [2]. Daß auch Kirchenbehörden außerhalb Sachsens das Beispiel des kursächsischen Geistlichen Departements nachgeahmt haben, zeigt u. a. das Vorgehen des Nassau-Usingischen Konsistoriums, von dem es Reinhard bekannt geworden war, daß es auch wie das Dresdener seine Reformationspredigt an die ihm unterstellten Pfarrer hat austeilen lassen [3].

Sieht man von den theologischen Zeitschriften ab, die sich den Fall natürlich nicht entgehen ließen, so kann man nicht weniger als 21 Schriften zählen, in denen der Streit zum Austrag gekommen ist [4]. Der erste, der seine Stimme gegen Reinhard

---

Drum getrost und unverzagt
Ruf ich allen Sündern:
Gottes freie Gnade macht
Euch zu seinen Kindern.

Inspiriert von Gräberduft
Wie Reinhard allmählich
Wird aus Gnade jeder Schuft
Selbst ein Burgsdorff selig.“

Zum ersten Vers sei daran erinnert, daß Reinhard Mitarbeiter am Dresdener Gesangbuch v. J. 1797 war.

1) R.s Brief vom 20. Dez. 1801 an . . . Bei Pölitz, D. Frz. V. Reinhard, Leipzig 1815, Bd. II, S. 234.

2) Ebenda.

3) R. an P. Scheibler 22. April 1801. In: Aus dem Leben F. V. R.s, in einigen Briefen von demselben an den Herausgeber Maximilian Friedr. Scheibler, Leipzig 1823.

4) In der Bibliothek des Wittenberger Predigerseminars finden sich 3 Bände, in denen alle diese Schriften vereinigt sind. Die Bände enthalten die Stücke in folgender Reihenfolge: 1. Nathanael, ein Gegenstück zu den Beschuldigungen und Einwendungen über D. Reinhards am Reformations-

erhob, war der Superintendent von Sondershausen, G. C. Cannabich, der am 2. Weihnachtstage in der Stadtkirche über Luk. 2,

---

fest 1800 gehaltene Predigt, Leipzig 1801; — 2. Sendschreiben eines sächsischen Stadtpredigers über das Sendschreiben des sächsischen Landpredigers von R. in S. (vgl. Nr. 14), Wittenberg 1801; — 3. Gelegentliche Gedanken eines kursächsischen Stadtpredigers über das Sendschreiben eines sächsischen Landpredigers, Leipzig 1801; — 4. Ad virum Magnificum D. F. V. Reinhardum de finibus gratiae Divinae in jure aggratiandi Epistola D. Johannis Friderici Telleri, Lips. MDCCCI; — 5. Nähere Beleuchtung des Schreibens an den Herausgeber der neuen theol. Annalen, Frankfurt a. M. 1801; — 6. Der einfältige, aber doch sehr arge Dorfpfarrer, Zittau u. Leipzig 1801; — 7. Eine Predigt am Sonntage Septuagesimä von C. G. Kupfer, Zeitz 1801; — 8. Eine möglichst bescheidene Kritik der Predigt, welche der Herr Kirchenrat und Superintendent Cannabich in Sondershausen (vgl. Nr. 17) gehalten, von D. Johann Friedrich Teller, Zeitz 1801; — 9. Ist die Lehre von der freien Gnade Gottes in Christo im eigentlichsten Sinne Lehre Jesu? von M. Johann Gottlob Steinert, Görlitz 1801; — 10. Von und für D. F. V. Reinhard, Dresden 1801; — 11. Antwort auf das Sendschreiben eines sächsischen Landpredigers, Dresden; — 12. Antwort auf das Sendschreiben des sächsischen Landpredigers ... von einem kursächsischen Landprediger, der sich nicht scheuet, seinen Namen zu bekennen: M. Johann Theophilo Hofmann, Dresden 1801; — 13. „Wie sehr die protestantische Kirche Ursache habe, es nie zu vergessen, sie sei ihr Dasein vornehmlich der Erneuerung des Lehrsatzes von der wahren evangelischen Freiheit schuldig." Eine veränderte Auflage der von Herrn D. F. V. Reinhard den 31. 10. 1800 in Dresden gehaltenen Predigt, Dresden u. Pirna 1801; — 14. Sendschreiben eines sächsischen Landpredigers an einen seiner Amtsbrüder über die von D. F. V. Reinhard am Reformationsfeste 1800 gehaltene Predigt, Leipzig 1801; — 15. Eine Predigt über 2 Kor. 5, 19—21 von C. A. L. Creuzer, Marburg 1801; — 16. Von der freien Gnade Gottes, eine Predigt über Gal. 3, 15 vor einer Landgemeinde gehalten von M. V. P., Erfurt 1802; — 17. Eine Predigt am 2. Weihnachtsfeiertage in der Stadtkirche zu Sondershausen gehalten von G. C. Cannabich, Sondershausen u. Leipzig 1801; — 18. Predigt am Feste aller Zeugen und Märtyrer der Wahrheit von D. W. A. Teller, Jena 1801; — 19. Eine Predigt am ersten Tage des 19. Jahrhunderts. von W. F. Hufnagel, Frankfurt a. M. 1801; — 20. Treuherzige Bemerkungen eines einfältigen Dorfpfarrers über die von Herrn D. Reinhard am Reformationstage 1800 in Dresden gehaltene Predigt, Jena u. Leipzig 1801; — 21. Versuch einer Kritik der Lehre von der freien Gnade Gottes in Christo, Leipzig. — Diese Schriften sind im Folgenden abgekürzt zitiert. — Am Ende des 3. Bandes finden sich mit der Hand geschrieben drei durch den Streit veranlaßte Gedichte (s. o. S. 94 Anm. 2) und eine Abschrift aus der Zeit-

15—20 mit dem Reinhards These entgegengesetzten Thema predigte: „daß die Lehre von Gottes Vaterliebe (also nicht die Rechtfertigungslehre) die Grundlehre der christlichen Religion sei“. Zum Neujahrstag des Jahres 1801 als dem „1ten Tage des 19. Jahrhunderts“ nahm dann Hufnagel, der Senior in Frankfurt am Main, Stellung zum Streit in seiner gedruckten Predigt über Hebr. 13, 8: „Verflossen ist abermals ein Jahrhundert zur Befestigung des vernünftigen Glaubens: immer der beste Lehrer und Führer der Menschen zu Gott war, ist und bleibt Jesus.“ [1] Um dieselbe Zeit, jedenfalls vor dem 9. Februar 1801 [2], muß auch das „Sendschreiben eines sächsischen Landpredigers“ erschienen sein, das dann in dem Kampfe die bedeutendste Rolle gespielt und allein neun weitere Schriften auf den Plan gerufen hat. Die Mehrzahl der Kämpfer, ungerechnet die in den Zeitschriften zu Worte kommenden, tritt für Reinhard ein; dieser konnte schon in seinem Brief vom 22. April 1801 an Pf. Scheibler auf mehrere solcher Schriften hinweisen, die zu seiner Verteidigung erschienen seien, deren Verfasser er nicht kenne, die ihn aber fürs erste einer eigenen Verteidigung überheben [3]. Es ist beachtenswert, wieviele von diesen Gesinnungsgenossen Reinhards sich scheuten, ihre Namen zu nennen; es ist eben die Zeit, in der sich „unsere Kirche, wenigstens die, die am lautesten in derselben sprechen und für die vorzüglichsten und aufgeklärtesten Lehrer derselben gelten wollen, von der eigentlichen Lehre Luthers und seiner Freunde ... immer mehr entfernen“ [4]. Von Reinhards Gegnern dagegen kämpfen

---

schrift „Kronos“. Vor dem 1. Bande steht, auch mit der Hand geschrieben, ein Verzeichnis der Rezensionen, die mir nur zum Teil erreichbar gewesen sind. — Die Wittenberger Seminarbibliothek und die Handschriftenabteilung der Sächsischen Staatsbibliothek in Dresden, wo ich vor allem die noch unveröffentlichten Briefe R.s habe einsehen können, haben einen sehr wesentlichen Anteil an diesem Aufsatz. Für ihr Entgegenkommen sei ihnen auch an dieser Stelle herzlich gedankt.

1) Die Predigt ist von Hufnagel krankheitshalber nicht gehalten, aber auf Beschluß des Frankfurter Predigerministeriums in Druck gegeben worden. Vgl. Herm. Dechent, KG. von Frankfurt a. M. seit der Reformation, Bd. II, 1921, S. 270f.

2) S. Gelegentliche Gedanken, S. 52.

3) a. a. O.

4) Reinhards Reformationsfestpredigt, S. 3.

nur drei mit geschlossenem Visier; diese Anonymi wissen warum: die Vorwürfe, die sie gegen Reinhard erheben, konnten sie nicht mit ihrem Namen decken. — Die beiden Teller und etwa noch den Senior Hufnagel ausgenommen, hat keiner von den Rufern im Streit einen Namen gehabt. Darin aber liegt gerade der Wert der Auseinandersetzung, daß sie uns einmal zeigt, in welcher Art der Kampf um die zentralen Fragen in den Niederungen des kirchlichen und theologischen Durchschnittslebens geführt worden ist. Der Ton, den die Gegner anschlagen, bewegt sich auf der Stufenleiter zwischen beißendem Spott und vornehmer, sachlicher Auseinandersetzung. Die einen folgen dem Feinde Schritt für Schritt, die anderen greifen einzelne Fragen heraus, noch andere begnügen sich damit, ihre Auffassung darzustellen, ohne sich auf Auseinandersetzungen einzulassen.

Reinhard selbst hat, wie er das immer tat, den Ausgang des Kampfes zunächst abgewartet, ohne selbst einzugreifen. „Ich werde, wenn nicht ganz besondere Umstände das Gegenteil nötig machen, zu allem schweigen; nam dixi, durch die Predigt selber, et salvavi animam meam“, so schreibt er am 11. Februar 1801 an den Pastor Schatter in Neunhofen [1]. Erst als er von dem Landprediger zum Heuchler gestempelt wurde, glaubte er, das nicht hinnehmen zu dürfen, ohne sich in seiner Bußtagspredigt vom 13. März 1801 dagegen zu verteidigen. Danach aber nahm er wieder bewußt die Praxis des Schweigens auf: „Auf Streitigkeiten lasse ich mich übrigens nicht ein. Ich antworte keinem meiner Gegner ein Wort“ [2]. Erst in seinen „Geständnissen, seine Predigten und seine Bildung zum Prediger betreffend“ (1810/11), hat er auch zu den durch die Reformationspredigt vom Jahre 1800 aufgeworfenen Fragen zusammenhängend Stellung genommen.

1.

Die Reformationsfestpredigt, die Reinhard in der dichtgefüllten Sophienkirche [3] am 31. Oktober 1800 gehalten hatte, begann mit einer Klage, die viele aus Reinhards Munde nicht erwartet hatten.

1) Abgedruckt bei Pölitz a. a. O., Bd. II, S. 223ff.
2) Brief an Pfarrer Scheibler vom 22. April 1801, a. a. O
3) Blanckmeister, Pastorenbilder aus dem alten Dresden, 1917, S. 123.

Luthers Stern, so führte er in scharfer Polemik gegen die neumodische Frömmigkeit aus, ist „seit einigen Jahren“ im Sinken. Man rühmt wohl weithin seinen freien, kühnen Geist, aber nur, weil man ihn für die eigene religiöse Stellung in Anspruch nimmt und meint, wenn er aus dem Grabe wiederkäme, dann würde er selber unter dem Eindruck des Lichtes der neuen Zeit seinen Rechtfertigungsglauben aufgeben[1]. Auf Luther, wie er tatsächlich war, sieht man mit „einer Art mitleidiger Verachtung“ herab. Darum ist es Reinhard ein heiliges Anliegen, seiner Gemeinde den wahren Grund unsrer Kirche zu zeigen: „Wie sehr unsere Kirche Ursache habe, es nie zu vergessen, sie sei ihr Dasein vornehmlich der Erneuerung des Lehrsatzes von der freien Gnade Gottes in Christo schuldig“, — das ist das Thema, das Reinhard aus Röm. 3, 23—25 gewinnt, und durch das er sich zu dem bekennen will, was die Reformatoren unter Christentum verstanden haben, und durch dessen Verlassen der Tugendstolze den Boden verläßt, auf dem Luther mit seinen Freunden stand. Denn nach Reinhards Überzeugung hat nur der Luthers Glauben verstanden, der es fühlt, daß sich alle Menschen in einem tiefen Verderben befinden, daß sie nichts haben und nichts leisten, dessen sie sich vor Gott rühmen könnten, daß nichts als Gottes Gnade sie retten kann, daß uns diese Gnade in Christus, seinem Kreuz, erschienen ist, und daß wir glauben müssen, wollen wir selig werden.

Reinhard zeigt, zunächst am Streit Luthers mit Tetzel, daß tatsächlich diese fundamentalen Einsichten, die Luther dem Evangelium entnommen habe, der evangelischen Kirche das Leben gegeben haben. Diese Lehre erweist er dann als das Herz der evangelischen Bekenntnisschriften, unter Hervorhebung des Anfangs des 4. Artikels der Apologie, und als den Kern von Luthers Schriften. Und dasselbe ergibt sich ihm bei Betrachtung der Gestalt, die die evangelische Kirche, als sie entstand, empfangen hat, ihrer Ablehnung der alten gottesdienstlichen Gebräuche, der Mönchsgelübde, der Heiligenverehrung u. dgl. m.

---

1) Zur Beurteilung Luthers in der Aufklärung vgl. Horst Stephan, Luther in den Wandlungen seiner Kirche, 1907, S. 43—68; Leopold Zscharnack, Humanismus und Reformation im Urteil der deutschen Aufklärung (Protest. Monatshefte 12, 1908, S. 81—103. 153—171).

Auf die positive Darlegung des tatsächlichen Kerns der reformatorischen Frömmigkeit läßt Reinhard dann die Auseinandersetzung mit der Gegenwart folgen, in der viele nichts davon wissen, andere nichts davon wissen wollen und meinen, der Rechtfertigungsgedanke habe sich überlebt und unterliege schweren Bedenken. Haben sie recht? — Reinhard hat darauf schon in seinem Thema geantwortet und geht nun daran, seinen Satz zu beweisen. Er appelliert an die Dankbarkeit gegen die Reformatoren. Wer den Rechtfertigungsglauben verwirft, der muß — so führt Reinhard aus — sich darüber klar sein, daß alle Lobsprüche, mit denen er Luther überhäuft, nichts daran ändern können, daß er Luther in den entscheidenden Fragen irren läßt. Aber was mehr ist, der Wahrheit ist es unsere Kirche schuldig, daß sie diesen ihren Ursprung nicht vergißt. Reinhard zeigt einerseits, daß es der **Schrift** entspricht, wenn unsere Rechtfertigung allein von der Gnade Gottes abhängig gemacht wird, und daß anderseits die ihrer Schranken bewußte **Vernunft** dem nicht widersprechen kann, daß „wir allzumal Sünder sind und des Ruhms mangeln, den wir vor Gott haben sollten". Selbst wenn es eine vollkommene Tugend gäbe — es gibt keine —, so könnte sie das nicht gutmachen, was der Mensch, ehe er sie besaß, versehen hat.

„Und bei diesen unwidersprechlichen Tatsachen sollte die Vernunft nicht selbst dazu raten, alle Ansprüche von eigener Würdigkeit fahren zu lassen und alles von der Gnade Gottes zu erwarten; sie sollte es nicht für Pflicht halten, sich den Anordnungen Gottes, der allein bestimmen kann, wie er Sünder begnadigen will, demütig und gläubig zu unterwerfen?"

Nur wenn diese Erkenntnis festgehalten wird, ist nach Reinhard die Sicherheit der Kirche verbürgt. Er denkt dabei nicht in erster Linie an die äußeren Rechte der Kirche, die aber natürlich auch in Frage gestellt würden, wenn die Kirche von dem Hauptinhalt der Bekenntnisschriften abrückte und damit eine andere würde. In erster Linie betont er vielmehr, daß die Rechtfertigungslehre noch immer den zuverlässigsten Damm bildet gegen die Flut des katholischen Geistes und ebenso gegen die modernen Verkürzungen des Christentums: sie kann uns am besten vor müßigen und unwürdigen Gefühlen, vor einer Verkürzung des Ethischen, bewahren; sie kann aber ebenso schützen vor der Über-

treibung des Ethischen, wie sie in dem Tugendstolz der Zeit zum Vorschein kommt, vor den unbiblischen Vorstellungen von der Person Jesu, die ihn nicht als Mittler zwischen Gott und Menschen, sondern nur als Lehrer der Wahrheit, als Muster der Tugend gelten lassen, und vor den Zweifeln daran, daß unsere Heilsordnung auf einer ausdrücklichen Offenbarung Gottes ruht.

Der letzte Grund, den Reinhard dann für den Rechtfertigungsglauben ins Feld führt, ist die Rücksicht auf den inneren Frieden des Gläubigen; denn es gibt Augenblicke, in denen uns unsere Schuld in ihrer ganzen Größe auf die Seele fällt und uns zu Boden schlägt. Wohl denen, die sich dann des Evangeliums trösten können!

„Sie werden trauern unter ihren Vergehungen, aber nicht verzagen; sie werden sich demütigen vor Gott, aber mit Vertrauen zu ihm aufblicken; sie werden heilig zu werden suchen, wie er heilig ist, aber ihrer Tugend sich nicht überheben; sie werden angenehm zu werden trachten in dem Geliebten und einst ruhig, einst getrost im Schoß einer Barmherzigkeit entschlummern, die uns mit Christo alles schenken will."

2.

Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß Reinhards Reformationsfestpredigt wirklich eine echte Reformationspredigt gewesen ist in dem Sinne, daß er vor seiner Gemeinde den wirklichen Kern der reformatorischen Frömmigkeit aufgedeckt hat. Seine Predigt steht mit am Anfang der Geschichte der Wiederentdeckung Luthers und der Reformation zu Beginn des 19. Jahrhunderts. Sie war aber nicht bloß historisch gemeint, sondern sollte zugleich der Wiedererweckung Luthers und der Reformation dienen. Und vor allem gegen diese praktischen Tendenzen der Predigt richtete sich der Kampf, der gegen sie entbrannte, und in dem schließlich auch die Bestreitung der von Reinhard aufgestellten geschichtlichen Sätze das praktische Ziel verfolgte, diese geschichtliche Tradition zu beseitigen, um sich nicht — wie der Gothaer Löffler es an Reinhard moniert — durch die Erklärung eines supernaturalistischen Glaubens in die Unmündigkeit des Glaubens zurückwerfen zu lassen.

Was haben die Gegner Reinhards gegen diese Predigt vorgebracht? Die Masse der gegen Reinhard erhobenen Vorwürfe kann man in vier Gruppen scheiden. Reinhards Stellung

läßt sich nach der Überzeugung seiner Gegner erstens nicht mit der Geschichte, der modernen Auffassung des Neuen Testamentes sowohl wie der Reformationsgeschichte, und ebensowenig zweitens mit den Forderungen der Vernunft in Einklang bringen; sie verletzt drittens die Ansprüche der Sittlichkeit, und sie verstößt viertens, da Reinhard das alles doch ohne Zweifel selber weiß, gegen die Wahrhaftigkeit; sie ist eine Konzession an die Männer, die damals in Dresden die Macht in Händen hatten. Hier geht also der sachliche Kampf in persönliche Gehässigkeit über; aber in seinem Mittelpunkt haben doch die geschichtlichen und die grundsätzlichen Fragen gestanden, und das gibt dem Kampf seinen Gehalt. Er ist ein Stück aus dem Geisteskampf zwischen den um die Wende des 18. und 19. Jahrhunderts im deutschen Protestantismus nebeneinander lebenden und miteinander ringenden Richtungen.

1. In dem geschichtlichen Teil der gegnerischen Streitschriften sind vielfach die Sätze vorweggenommen, die in der modernen, gegen die Rechtfertigungslehre gerichteten Bewegung und bei einem ihrer typischen Vertreter, Lagarde, an hervorragender Stelle stehen: daß die Rechtfertigungslehre nicht das Evangelium, sondern eine paulinische Einseitigkeit sei; daß sie auch bei Paulus nicht die einzige und nicht die tiefste Form, das Problem des Verhältnisses des Menschen zu seiner Schuld zu lösen, sei; daß sie nicht das Grundprinzip der Reformation bilde [1]. Hier stellt man also das von Reinhard gezeichnete Geschichtsbild und die von ihm angerufenen geschichtlichen Autoritäten als bleibende Autoritäten in Frage und benutzt, wie es in der Neologie jener Zeit üblich war, selber den Hebel der Geschichte, um damit die unerträglich erscheinende Last des Dogmas zu heben.

In typischer Weise sind diese Fragen in dem „Sendschreiben eines sächsischen Landpredigers“ behandelt worden.

Wie ein roter Faden zieht sich durch seine Ausführungen der Satz, daß man Paulus von Jesus unterscheiden müsse. Was echt paulinisch ist, ist deshalb noch nicht echt evangelisch.

---

1) Vgl. Karl Holl, Die Rechtfertigungslehre im Licht der Geschichte des Protestantismus, 1906.



Bei seiner Darlegung des paulinischen Evangeliums wendet er sich gegen den unglücklichen und lächerlichen Einfall vieler moderner Theologen, den auch Reinhard mit Recht beklagt, den Männern des Neuen Testaments so lange Schrauben anzulegen, bis sie etwas anderes als die Dogmatik sagen. Statt dessen fordert er:

„Man lasse das Neue Testament und besonders Paulus mit Hilfe der einzig richtigen und bewährten historisch-grammatischen Interpretation sagen, was er wirklich sagen wollte, ziehe seinen Vorstellungen das zeitgemäße Gewand aus; was als reine echte Wahrheit bleibt und bleiben muß, lehrt das einzige Kriterium aller Wahrheit, die Vernunft.“ [1]

Wer nach diesem Rezept verfährt, der sieht, daß Paulus im Römerbriefe gegenüber Menschen, denen von ihrer jüdischen Vergangenheit her die gesetzliche Auffassung der Religion im Blute lag, die Einbildung von der Verdienstlichkeit ihres peinlichen Gehorsams gegen die zeremoniellen Vorschriften des Alten Testaments durch das Gegengewicht des Glaubens an die versöhnende Kraft des Todes Jesu aufzuheben sucht, und daß er diesem Glauben nun die Formen seiner Zeit gibt, die doch nicht für alle Zeiten gültig sein können. Der Antijudaismus, in dem man die geschichtliche Bedeutung des Paulus und den grundlegenden Unterschied zwischen ihm und Jesus erblickte, verbindet sich also bei ihm mit einer judaisierenden Lehrweise, deren Aufdeckung durch die aufgeklärte Theologie nun die Möglichkeit gab, die Gegenwart von jenen jüdischen Lokalideen zu befreien [2]. Das tut auch der genannte Landprediger. Was Paulus über das Verderben des Menschen, was er über den Heilswert des Todes Jesu geschrieben hat, das ist nach ihm jüdischer Herkunft. Die Apostelgeschichte (17, 16ff.) lehrt, daß Paulus da, wo er Griechen vor sich hat, einen ganz anderen Weg einzuschlagen pflegt. Schon diese Beobachtung dient dazu, die Rechtfertigungslehre im paulinischen System nicht zu überschätzen.

Vollends wendet sich der Landprediger dann gegen die übliche orthodoxe Übertragung der paulinischen Lehre auf das Evangelium Jesu und das übrige Neue Testament. Aus den

1) Landprediger, S. 38.

2) Zum Paulusbild der Aufklärung vgl. Albert Schweitzer, Geschichte der Paulinischen Forschung, 1911, S. 1ff.; Carl Aner in: Harnack-Ehrung, 1921, S. 366ff.

Gleichnissen Luk. 15 und der fünften Bitte des Vaterunsers beweist er, daß Jesus die Vergebung der Sünden nicht von seinem Tode abhängig gemacht habe. „Ich habe das Werk vollendet" (Joh. 17, 4), „Es ist vollbracht" — diese Worte habe Jesus vor seinem Tode gesprochen, und schon damit sei die paulinische Vorstellung gerichtet. Die deutlichste Erklärung Jesu über den Zweck seines Todes findet der Landprediger in Joh. 16, 7: „Wenn ich nicht hingehe, so kommt der Tröster nicht zu euch", d. h. durch seinen Tod allein ist die Verbreitung seiner Lehre, der Fortgang seines Reiches möglich. Jesus ist mit seinem Tod für seine Lehre eingetreten, auch für die von ihm verkündigte Vergebung der Sünden; darum kann z. B. Cannabich so formulieren: der Tod Jesu ist der Versicherungsgrund der Sündenvergebung, aber kein Erwerbungsgrund [1]. Wenn es umgekehrt wäre, wo hätten denn die früheren Menschen Vergebung finden sollen? [2] Das Ergebnis der Prüfung der Schrift lautet jedenfalls, daß man sich für die Rechtfertigungslehre nicht einfach auf die Schrift berufen kann, daß man sie vor allem bei Jesus vergeblich sucht.

Nach derselben Methode wie bei Paulus wird der auf Luthers Rechtfertigungslehre beruhende Beweis für den Rechtfertigungsglauben entkräftet. Man gesteht wohl zu, daß Reinhard recht damit habe, wenn er sagt, daß die Rechtfertigungslehre in Luthers Gedankenwelt einen breiten Raum einnimmt. Er hat nur unterlassen, zu fragen, weshalb? Nur weil Luthers zeitgeschichtliche Situation eine genaue Parallele bildete zu der des Paulus. Sein geschichtlich ohne Zweifel wertvolles, aber doch geschichtlich bedingtes Verhalten zwingt also die evangelische Kirche der Gegenwart nicht so ohne weiteres zum Festhalten an seinem Kampf-

---

1) Cannabich, S. 16.

2) Der Rezensent in Gablers „Neustem theologischen Journal" kommt auf einem anderen Wege zu demselben Ziele. Er meint, daß die Menschen, unter denen Jesus und die Apostel wirkten, seinen Tod als eine sinnliche Versicherung brauchten, daß sie „so an Opfer gewöhnt waren, daß sie nur durch ein substituiertes Universal-Opfer von der Entbehrlichkeit der übrigen Opfer überzeugt werden konnten. Und doch konnten diese Opfer in der geistigen Religion Jesu nicht mehr fortdauern. So wurde denn der Tod Jesu für jenes Zeitalter der Ring zwischen der sinnlichen und geistigen Gottesverehrung, in der großen Kette der moralischen Weltordnung".



mittel, da sie jetzt auf ganz anderen Fronten zu kämpfen hat und darum auch andere Waffen braucht.

Man ist aber in der Auseinandersetzung mit Reinhard keineswegs stehen geblieben bei dieser Kritik seines geschichtlichen Beweises, sondern man hat aggressiv den Spieß des Beweises aus der Geschichte gegen ihn gekehrt. Man versuchte z. B. zu zeigen, wie Jesus tatsächlich im Evangelium Glauben und gute Werke in die engste Verbindung bringt, ja, wie bei ihm im Grunde beides ein und dasselbe ist; oder statt daß man für Luther eine Einzellehre betonte, wollte man das als kritische Norm für alle Dogmen, auch für die noch bei Luther festgehaltenen, geltende reformatorische Grundprinzip der alleinigen Geltung der Schrift betont wissen. Oder aber man hat überhaupt aus evangelischen Grundsätzen heraus und zum Schutz des „Lehrsatzes von der wahren evangelischen Freiheit“[1] gegen die, eine Fortentwicklung auf dem Grunde tieferer Erkenntnis des Evangeliums hemmende autoritative Herausstellung Luthers protestiert. Sollte — so fragt man — das Heilandswort: „Ich habe Euch noch viel zu sagen, aber ihr könnt es jetzt nicht tragen“, nicht auch auf Luther anwendbar sein, ohne daß man ihm damit Unrecht tut? Ging nicht schon Melanchthon mit Recht über Luther hinaus? Ist es nicht ganz in Luthers eignem Sinn, wenn seine Anhänger es immer wieder abgelehnt haben, Lutheraner zu heißen, wenn sie sich Evangelische nannten?[2] Luther hat keineswegs, wie Reinhard sagte, unsere Kirche „gestiftet“: „Ist denn Jesus unser Herr entthront? ist ihm die Ehre entrissen, der Stifter unserer Kirche zu sein?“, fragt der „einfältige Dorfpfarrer“ in seinen „Treuherzigen Bemerkungen“[3]. Und der „Landprediger“ wird nicht müde, zu betonen — darin bestätigte er also Reinhards Anklage gegen die Neumodischen —, daß Luther selber, wenn er jetzt wiederkäme, sich nicht zu denen bekennen würde, die ihn zu einem Papst machen, sondern die auf dem von ihm gebahnten Wege fortgeschritten sind und sich nach seinem Beispiel durch Erforschen der Schrift als der einzigen Quelle und Norm der christlichen Religions-

1) Vgl. z. B. den Titel der 13. Streitschrift.

2) Das gibt auch Reinhards Freund, J. Fr. Teller, seinem Berliner Bruder zu: Luther ist Reformator, nicht Formator der Kirche gewesen.

3) a. a. O., S. 14.

erkenntnis bemühen, das Christentum zu seiner ursprünglichen Reinheit zurückzuführen. Sie sind die echten Protestanten, mögen sie auch nur „ein Häufchen“ bilden im Vergleich mit dem „Haufen“ derer, die den menschlichen Forschungsgeist in Fesseln schmieden, und die dazu Luthers Namen mißbrauchen [1].

2. Schwerwiegender noch als die geschichtlichen Bedenken erscheinen den Gegnern Reinhards die Einwände, die von der Vernunft gegen seine Predigt erhoben werden müssen. Das war ja ein auch von Reinhard selbst anerkanntes Prinzip; auch seine Reformationspredigt zeigt — freilich nach der Meinung seiner Gegner in wenig befriedigender Weise —, daß er die Übereinstimmung der evangelischen Lehre mit der Vernunft und die Unmöglichkeit eines Widerspruchs des Christentums mit den erweislichen und evidenten Grundsätzen der Vernunft zu betonen pflegte [2]. Diesem also auch aus Reinhards Supernaturalismus herausschauenden Rationalismus in folgerichtiger Durchführung entsprach es, wenn nun seine Gegner davon überzeugt waren, daß selbst dann, wenn alle ihre vorherigen kritischen Darlegungen über die Geschichte des Christentums ein Irrtum wären, damit doch die Frage noch nicht zugunsten Reinhards entschieden wäre; denn die Vernunft hat nach ihrer über Reinhard hinausgehenden Überzeugung für sich allein die Kraft, die Rechtfertigungslehre zu Fall zu bringen, und die Vernunftkritik ist es, die den geschichtlichen Gründen erst ihr volles Gewicht geben kann. Denn die Vernunft ist älter als die Bibel. „Es wäre eine schlechte Empfehlung der Bibel, wenn sie solche Lehren enthielte, die widersinnig und widersprechend sind.“ [3] Die Vernunft allein kann auch entscheiden, was in dem großen Scheidungsprozeß, der den ewig gültigen Kern des Neuen Testaments von den aus vergänglichem Stoff gebildeten Schalen zu befreien sucht, übrig bleiben soll.

Die Art, wie Reinhard sich in seiner Predigt auf die Vernunft berufen hat, um seine Rechtfertigungslehre mit ihrer Autorität zu stützen, hielt man für nicht genügend in die Tiefe gehend.

---

1) Landprediger, S. 11 ff.

2) Vgl. über sein System Gustav Frank, Geschichte der Protestantischen Theologie, III, 1875, S. 389 ff.; Wilh. Gaß, Geschichte der Protestantischen Dogmatik, IV, 1867, S. 130 ff.

3) Cannabich, S. 14.



Man machte es ihm in diesem Zusammenhang geradezu zum Vorwurf, daß er zuletzt in seiner Predigt durch Hinweis auf das menschliche Verlangen nach „Frieden“, das, wie er wohl wußte, für gewisse Menschen, nämlich für die, die vor einer Abrechnung mit ihrem Gewissen zagen müssen, unwiderstehlich ist, die Blößen der vorhergehenden Gründe habe decken und „das Urteil durch das Herz bestechen“ wollen.

Die rationale Kritik der Gegner richtet sich teils gegen die der Predigt zugrunde liegende Anthropologie und die damit in Verbindung stehenden Anschauungen von Sünde und Schuld des Menschen einerseits und menschlichen Tugenden und „Verdiensten“ anderseits — dies steht vor allem bei dem Landprediger im Mittelpunkt seiner rationalen Kritik —, teils setzt man von der rationalen Gotteslehre aus den Hebel an, wie dies mit besonderer Energie Cannabich getan hat.

Was die menschliche Natur betrifft, so gestand man Reinhard zu, noch nie habe die Vernunft geleugnet, daß die menschliche Natur gebrechlich ist. Aber wenn Reinhard meint, die Vernunft müsse zugeben, daß diese Gebrechlichkeit den Menschen vor Gott und dem eigenen Gewissen verwerflich macht, so sieht der Landprediger dagegen unter Protest gegen die augustinische Anthropologie, in deren Bekämpfung er ein typischer Vertreter des Rationalismus ist, umgekehrt in dieser Gebrechlichkeit, in der im Menschen vorhandenen Verbindung der reizbaren sinnlichen Natur mit seiner geistigen, eine gottgewollte Disposition zu sittlicher Vervollkommnung, die den Menschen keineswegs vor Gott verwerflich, die ihn vielmehr Gott ähnlich mache. Und mit derselben Energie, wenn auch anders motiviert, erhob z. B. Wilhelm Abraham Teller in seiner Predigt [1] Einspruch gegen die Unnatürlichkeit der anthropologischen Grundlagen der Reinhardschen Predigt, die künstliche Stimmungen zu erzeugen und so die Hörer zur Unwahrhaftigkeit zu verleiten drohen:

„Dann bewahre doch auch Gott, daß es je ein Lehrsatz unsrer Kirche werden sollte: wir, keinen ausgenommen, sündigen täglich viel. Es mag freilich, leider!, in der Welt alle Tage viel gesündigt werden; und so mag es auch Luther verstanden haben, wenn er in der Auslegung des Vaterunsers sagt: ‚Denn wir gleich täglich viel sündigen.‘

1) a. a. O., S. 22f.

Aber wer wollte das von jedem einzelnen Menschen behaupten? Wer könnte es im Ernst sagen und ohne Schauder denken? Wenn so die ganze menschliche, auch unsere ganze Kirchengesellschaft voll wäre von Räubern und Mördern und Lasterhaften aller Art! Nein, nein! es werden auch Rechtschaffene genug sein, die da sagen können: Ps. 19, 13 nun halte ich dein Wort; verzeihe mir nur die verborgenen Fehler. Wir fehlen alle mannigfaltig (Jak. 3, 2). Das ist die Gebrechlichkeit, aber nicht die Sündlichkeit unsrer Natur; es sind Mängel unsrer besten Tugend, die aber der Höchste keinem zurechnen wird."

Was die von Reinhard in diesem Zusammenhang berührte Frage der menschlichen Verdienste vor Gott betrifft, so gibt man ihm gegnerischerseits auch da wieder zu, noch nie habe die Vernunft geleugnet, daß der Mensch mit seinem sittlichen Streben nichts verdient, daß er immer nur seine Schuldigkeit tut und keine Belohnung fordern kann. Tugend und Verdienst (Belohnung) schließen einander notwendig aus; aber — so betont man ergänzend — nicht ausschließen lassen sich, ohne wider die Vernunft zu verstoßen, die seligen Folgen, die Gottes Gerechtigkeit und Heiligkeit an die Tugend gebunden hat, nur daß der Mensch sie nicht als Verdienst und Belohnung „im strengen Sinne des Wortes" ansehen soll. Und wenn man so tue, als ließe sich von diesen gottgewollten Folgen abstrahieren, und wenn man nun die Gnade Gottes, die sich in willkürlichen, unverdienten Belohnungen äußern soll, willkürlich erhebe, so erniedrige man den Menschen gegen alle gesunde Überlegung zum elendesten von Gottes Geschöpfen. Auch das gestand man Reinhard zu, „daß selbst die vollkommenste Tugend das nimmermehr gutmachen kann, was zuvor versehen ist". Aber davon war man überzeugt: in dem Augenblick, in dem sich der Mensch durch die üblen Folgen des Lasters zur Tugend treiben läßt, hören diese Folgen auf, Strafen zu sein, und werden zu Wohltaten, so daß er auch für das, was zuvor versehen worden ist, vernünftigerweise keine Gnade nötig hat. Wer aber trotz der Folgen seiner Vergehungen nicht zur Besinnung kommt, der kann auf keine Gnade rechnen, trotz allem, was hier das willkürliche System in Gottes Namen zu versprechen sich erkühnt. Darum bedarf es des ewigen Gnadepredigens und -preisens nicht, das nur auf die verkehrten Begriffe des augustinischen Systems von der Natur des Menschen und seiner Tugend zurückzuführen ist, aber mit den Mitteln der Vernunft so wenig

gestützt werden kann wie die Lehre von der Heilsnotwendigkeit des Todes Jesu und der sola fides, die Reinhard eigentlich auch hätte a priori erweisen müssen. Aber dazu „mochte er doch verschämt genug sein“ [1]. Hier ist also die heilsgeschichtliche Religiosität völlig der ethischen gewichen.

Unter den Männern, die sich gegen Reinhard gewendet haben, hat keiner so wie Cannabich — auch der vorstehend zitierte Landprediger nicht — auf die Schwierigkeiten hingewiesen, die der Rechtfertigungslehre von der Vernunft bereitet werden. Cannabich — aber nicht er allein — hat diese Lehre vor allem von dem Boden seines rationalen Gottesgedankens aus kritisiert. „Gott ist die Liebe“, — das gilt ihm als die Grundlehre des ganzen Neuen Testaments. Sein Wesen ist Liebe; dann kann aber diese Liebe in dem Ewigen, Unabänderlichen nicht erst durch Christus geweckt worden sein. Wie wird Gott herabgewürdigt, wenn man die Vergebung nicht unmittelbar von ihm selbst, sondern erst durch einen andern von ihm herleitet! Gottes Heiligkeit und Gerechtigkeit und Weisheit stehen auf dem Spiel, wenn man der Rechtfertigungslehre mit allen ihren Konsequenzen folgt. Sündenschulden lassen sich nicht wie andere Schulden übertragen; darum können auch ihre Wirkungen, die Strafen, nicht wie die Rechtfertigungslehre behauptet, übertragen werden. Es erschien widervernünftig, annehmen zu sollen, daß, wie „Der einfältige Dorfpfarrer“ es formuliert, Gott im Zorn auf „die Sünden der nach Christus geborenen Menschen gleichsam pränumeriert“ habe [2].

In alledem zeigt sich nach dem Urteil der Gegner Reinhards der unüberwindliche Widerspruch, in dem die Rechtfertigungslehre und ihre Voraussetzungen mit der Vernunft steht. Denn der dem ethisch orientierten Rationalismus eigentümliche und seines Erachtens allein der Vernunft entsprechende Grundsatz lautet dahin: Unsere Seligkeit ist zwar ein Geschenk der göttlichen Güte; aber wir müssen so handeln, daß wir dieses Geschenkes würdig sind. Die Tugend ist die Bedingung, unter der der Mensch Gottes Gnade empfängt, und das Maß der Seligkeit entspricht dem Maße der Würdigkeit, die durch Glauben und Tugend — beides ist einerlei — im Menschen gebildet wird.

1) Landprediger, S. 45.

2) a. a. O., S. 23.

3. Der Widerspruch ist, wie aus dem zuletzt Gesagten hervorgeht, an keinem Punkte so peinlich empfunden worden, wie da, wo die ethische Verpflichtung durch die Rechtfertigungslehre nach den Regeln der Logik in Frage gestellt zu sein schien. Von da aus ist auch zu anderen Zeiten der stärkste Widerspruch erhoben worden [1], und dies war auch der schwerste Vorwurf, den man gegen Reinhard und seine Gesinnungsgenossen erheben zu können meinte, daß man sagte: auf dem Boden der Rechtfertigungslehre kann es dem Menschen nicht begreiflich gemacht werden, warum er sich, da er doch mit Gottes Gnade alles besitzt, noch in irgendeiner Richtung anzustrengen hat. Es wird zwar zugegeben, daß die Rechtfertigungslehre nicht notwendig zur sittlichen Schlaffheit führen muß, daß dies vielmehr ein Mißbrauch der Lehre ist; aber man ist der Meinung, daß dieser Mißbrauch nur in seltenen Fällen vermieden wird:

„Sie sündigen und sündigen aufs neue und bitten um Vergebung. Sie stellen Gott das Verdienst Jesu vor und beruhigen sich bei dem Mangel eigner guter Werke.“ [2]

Im Interesse der Sittlichkeit erhebt man darum die Forderung, das Ruhekissen, das diese Lehre mit dem Glauben an die allein seligmachende Kraft des Todes Jesu dem Menschen untergeschoben hat, wegzunehmen. Denn Jesus wollte die Menschen zunächst gar nicht beruhigen, sondern bessern. Sie müssen merken, daß sie durch ihr eigenes Handeln ihres ewigen Wohls und Wehes Schöpfer sind, daß sie niemand von Sündenschulden und Strafen erlösen kann als sie selbst, wenn sie aufhören, bewußt zu sündigen.

Die Vorbedingung für das alles ist aber der Appell an die sittliche Kraft im Menschen und der Glaube daran. Welchen niederschmetternden Eindruck Reinhards Predigt in dieser Hinsicht hinterlassen hat, darüber klagt ein Hörer der Predigt in dem charakteristischen Brief aus Dresden, der im Dezember 1800 geschrieben und in der Zeitschrift „Kronos“ abgedruckt worden ist:

„In der Tat, so wenig erbaut, so niedergeschlagen und mutlos bin ich noch nie aus der Kirche gekommen, und ich zweifle, ob Sie mir ein auffallenderes Gegenstück von Orthodoxie und Rigorismus in der katholischen Kirche werden aufweisen können. Sonst stand ich noch

1) Holl a. a. O., S. 17.
2) Cannabich, S. 29.



einigermaßen auf mir selber, d. h. im Vertrauen auf meine menschlichen Kräfte, die mir, wie ich bisher glaubte, Gott, als Urheber der Natur, zum Guten verliehen hat; durch diese Predigt aber ist mir mit einem Male alles, alles benommen, sogar die tröstende Hoffnung, selbst durch die vollkommenste Tugend das je wieder gut machen zu können, was zuvor versehen worden ist. Sind dies die Tröstungen und Früchte der Rechtfertigungslehre am Ende des aufgeklärten und toleranten Jahrhunderts? Luthers Religion verwarf im Gegensatz zur Religion der katholischen Kirche alles Vermögen der natürlichen Kräfte des Menschen, der als Lutheraner nun nicht mehr wollen durfte, was er als Katholik konnte, nämlich bereuen und büßen und dann wieder aufsuchen den ihn umarmenden Vater. Ach!, ich möchte gar zu gern auch im Christentum dem Weisen seinen Platz gönnen, der da will, was er kann, so wie dem großen Manne, der kann, was er will."

So haben viele empfunden.

4. Hatten wir im Vorstehenden die sachlichen Bedenken gegen die Rechtfertigungslehre zu buchen, so hat nun leider die ganze damalige kirchenpolitische Situation in Sachsen, die das oben [1] zitierte Dresdener Spottlied kraß und spöttisch, aber doch nicht ganz unrichtig schilderte, dem Streit schließlich eine wenig erfreuliche persönliche Spitze gegeben, indem sich die Gegner Reinhards zu persönlichen Verdächtigungen hinreißen ließen.

Ihnen erschien die Reformationsfestpredigt Reinhards als ein Glied inmitten einer Kette, deren andere Glieder teils bereits der Zeit vorher, teils den auf die Predigt folgenden Monaten angehörten. Wenn man sieht, mit welchen Äußerungen Reinhard selbst in seinen Briefen den kürzlich erfolgten Wechsel in den leitenden Stellen in Dresden begleitet hat [2], dann versteht man das Urteil derer, die links von ihm standen, und nach deren Urteil man in einer Zeit der Reaktion lebte. Und da nun hielt Reinhard jene Predigt, die dann, wie erwähnt, auf Staatskosten veröffentlicht wurde, mit einem von Reinhard selbst als peinlich empfundenen, in das dogmatische Gebiet eingreifenden obrigkeitlichen Reskript an der Stirn! Und dieses Reskript zog weitere Verordnungen und Verbote von oben her nach sich: Eine kurze Anzeige der Schrift des „Landpredigers", die für die Leipziger Zeitung bestimmt war, wurde von der Zensur gestrichen. Canna-

1) Siehe S. 94, Anm. 2.
2) Siehe S. 127.

bichs Predigt wurde von dem kursächsischen Oberkonsistorium „wegen anstößiger Grundsätze, die Person Jesu Christi und die Versöhnungslehre betr.", bei 20 Rthl. Strafe konfisziert. Die Superintendenten wurden verpflichtet, die Kandidaten aus dem Schwarzburg-Sondershausenschen auf ihren Glauben zu prüfen, ehe sie sie eine sächsische Kanzel betreten ließen [1]. Die Befürchtung, daß schwache Seelen dem Druck der mit dem Gewicht des landesherrlichen Reskripts belasteten Predigt nicht standhalten würden, scheint unter diesen Umständen nicht ganz gegenstandslos gewesen zu sein.

Und der Vorwurf, diesen Druck veranlaßt, die Erfüllung der Hoffnung auf ein Zeitalter der Toleranz mitvereitelt, Brücken abgebrochen und von neuem Gräben aufgerissen zu haben, blieb trotz des Vorworts zur Predigt, in dem Reinhard seine Unschuld beteuerte, auf ihm sitzen.

Welche Überraschung diese Predigt Reinhards den neologisch gestimmten Kreisen gewesen ist, das tritt in ihren Schriften immer wieder hervor. Als der Missivbote dem „einfältigen Dorfpfarrer" Reinhards Predigt auf den Tisch gelegt hatte, hat er mit den gespanntesten Erwartungen nach ihr gegriffen, um sie dann schwer enttäuscht aus der Hand zu legen. Wenn doch — so äußert er sich — Reinhard das nicht geschrieben hätte! Der Mann, dessen Name mit dem Namen eines Spalding, Teller, Jerusalem, Herder, Ammon, Stäudlin, Planck, Paulus am Kirchenhimmel glänzte, hat mit dieser Predigt seinen Ruhm leichtsinnig aufs Spiel gesetzt und den Kirchenfrieden empfindlich gestört! Und als sich dann vollends Reinhard in seiner Bußtagspredigt vom 13. März 1801 feierlich zu dieser Predigt bekannte, da ließen sich die Gedanken des einfältigen Dorfpfarrers nicht länger halten; treuherzig flossen sie auf das Papier. Das hätte man einem Reinhard nicht zugetraut.

Was hat ihn, so fragten die Gegner, dazu bewogen? Denn die Meinung, die auch in dem Streit vertreten worden ist, Reinhard habe in seiner Predigt lediglich geschichtliche Betrachtungen angestellt, ohne die Absicht, praktisch zu wirken, war nur möglich, wenn man die wichtigsten Abschnitte ungelesen ließ. Warum hat er nicht einen andern Text gewählt? Der Landprediger, der trotz

1) Nationalzeitung der Teutschen 1801, Sp. 96, 372 ff. „Nachtrag zur Geschichte des Kampfes zwischen Licht und Finsternis".



aller Kritik Reinhards Lob auf Grund seiner Kenntnis anderer Predigten und Schriften Reinhards in vollen Tönen singt, kann sich, so scheint es, die Sache trotzdem oder eben deshalb nicht anders erklären, als daß Reinhard mit dieser Predigt „dem Ort, der Zeit und den Umständen" seine wahre Überzeugung zum Opfer gebracht hat. Denn er kann sich nicht vorstellen, daß sich Reinhard das, was er ihm einwendet, nicht alles selbst gesagt haben soll. Der Gedanke, daß Reinhard, obwohl ihm alles zu Gebote stand, was man damals gegen die traditionelle Dogmatik einzuwenden hatte, aus Überzeugung für die Rechtfertigungslehre eingetreten ist, wird von dem Landprediger nicht einmal gestreift; er ist ihm vielleicht gar nicht gekommen. So sehr war er von der die Geister gewinnenden Macht der Aufklärung, der er selber huldigte, überzeugt.

Nur einer der Gegner hat darauf aufmerksam machen zu sollen gemeint, daß Reinhard in seiner „Moral" über die symbolischen Bücher unsrer Kirche freiere Ansichten geäußert hatte [1]. Aber Reinhards Anwälte hatten solchen Beschuldigungen gegenüber ein leichtes Spiel, da sie an der Hand der früheren, selbst der Wittenberger Schriften zeigen konnten, daß Reinhard nie anders gedacht hatte als in der Reformationsfestpredigt.

3.

Die Männer, die sich Reinhards angenommen haben, sind seinen Gegnern und ihren Gegenbeweisen Schritt für Schritt gefolgt.

1. Sie haben sofort erkannt, daß sie ihre Verteidigung zunächst auf den Punkt konzentrieren mußten, der das Verhältnis von Jesus und Paulus betraf. Der Bertelsdorfer Pastor Steinert hat seine Schrift ausschließlich der Frage gewidmet, ob „die Lehre von der freien Gnade Gottes in Christo im eigentlichsten Sinne Lehre Jesu" sei, und die andern Freunde Reinhards haben in dieselbe Richtung gezielt.

1) Vgl. den 3. Band der 3. Aufl. des Systems der Christlichen Moral, S. 705ff.: „Hinzu kommt noch, daß die Bekenntnisschriften jeder Kirche menschliche Bücher sind und lauter menschliche, keineswegs über allen Irrtum erhabene Urteile enthalten", und daß eine „unbedingte" Lehrverpflichtung, die unserer selbständigen Prüfung Grenzen zöge, mit dem Wesen des Protestantismus streiten würde.

Sie bezweifeln zunächst die Richtigkeit der Methode der Gegner. Es erscheint ihnen verkehrt, wenn man in jedem Falle das Einfache für das Ursprüngliche und die mehr entwickelten Aussagen für unecht hält. Es ist unzulässig, zu schließen: Weil Jesus über den Zweck seines Todes weniger als Paulus gesagt hat, darum hat er auch weniger davon gewußt, ganz abgesehen davon, daß der Vordersatz den Tatsachen nicht voll entspricht. Man muß umgekehrt versuchen, die weniger bestimmten (einfachen) Stellen des Evangeliums durch die mehr bestimmten der Apostel zu erklären; Jesus hat ja selbst gesagt: „Ich habe euch noch viel zu sagen, aber ihr könnt es jetzt nicht tragen. Der Geist der Wahrheit wird euch in alle Wahrheit leiten," — ein Wort, das auf gegnerischer Seite, wie oben erwähnt, nach einer ganz anderen Richtung hin ausgenutzt worden war! Mancherlei psychologische Erklärungen werden in den für Reinhard eintretenden Schriften gegeben, um die Notwendigkeit einer solchen Harmonisierung des Neuen Testaments im Gegensatz zu der gegnerischerseits erfolgten Auflösung der Einheit der nt.lichen Schriften zu erweisen. Es erschien ihnen als nur natürlich, daß Jesus, solange er lebte, von diesen zukünftigen Dingen nur zögernd sprach; es fehlte damals an der notwendigen Resonanz, die erst durch den Ausgang des Lebens Jesu geschaffen war. In dem „Versuch einer Kritik der Lehre von der freien Gnade Gottes" wird Jesu Zurückhaltung in diesem Punkt daraus erklärt, daß er zu denen sprach, die ihn nach Gottes Plan kreuzigen sollten, denen er deshalb nicht die Augen öffnen durfte (1 Kor. 2, 8). Der Unterschied zwischen den Synoptikern und Johannes wird von diesen Verteidigern Reinhards erklärlicherweise noch gar nicht empfunden. Darum werden Joh. 3 und Joh. 6 immer wieder ins Feld geschickt: stimmen nicht gerade die dort ausgesprochenen Gedanken Jesu genau mit dem überein, was Paulus über Jesu Tod zu sagen hat? Und wie will der „Landprediger" mit seinen Anhängern das von Jesus eingesetzte Abendmahl erklären? Hat Jesus mit den Einsetzungsworten nicht ganz dasselbe gesagt, was die Gegner für rein paulinisch halten? Und sind das nicht echte Jesusworte: „Wenn ihr alles getan habt, dann sprecht: wir sind unnütze Knechte, wir haben getan, was wir zu tun schuldig waren", oder wenn er den Zöllner sagen läßt: „Gott sei mir Sünder gnädig"? usw.

Neben dieser Harmonisierung des Evangeliums und des Paulus, gegen deren Methoden sich ja seit Jahrzehnten der Kampf der theologischen Aufklärungswissenschaft gerichtet hatte, und die auch keinen der gegenwärtigen Gegner Reinhards überzeugt haben wird, stand im Streit um Reinhard zunächst die Frage der zeitgeschichtlichen Bedingtheit der Rechtfertigungslehre des Paulus zur Debatte, sowie seine Wertung des Sittlichen im Heilsprozeß. Da war man seitens der Gesinnungsgenossen Reinhards davon überzeugt, daß der Landprediger irre, wenn er meint, Paulus habe es im Römerbrief nur mit Judenchristen zu tun. — Der Brief ist an Juden und Heiden gerichtet, die nach Apg. 15, 28 von dem Zeremonialgesetz befreit waren. — Und es gilt als geschichtlich unmöglich, den Begriff der „guten Werke“ bei Paulus, wie es dem „Landprediger“ beliebt, auf das Zeremonielle einzuschränken; das Ethische wird von ihm mitumfaßt. Aber von diesem Sittengesetz gilt ihm dasselbe wie von dem Zeremonialgesetz, nämlich daß seine Beobachtung nicht die Tür zum Himmel öffnen kann.

Allen Einwendungen gegen die paulinische Rechtfertigungslehre und ihre normative Bedeutung aber entzieht man den Boden, indem man die Inspirationslehre zu ihrem Schutze und damit überhaupt zum Schutz des eben durch Paulus bezeugten Rechtfertigungsglaubens aufruft. Warnend hält man den rationalistischen Leugnern der Inspiration der Schrift einen Ernesti vor Augen, der wohl gewußt habe, warum er in seinen dogmatischen Vorlesungen in Leipzig bei dem Kapitel von der Inspiration der Heiligen Schrift, an der man damals schon „zu meißeln anfing“, die Studenten warnten, sie möchten nicht „die strengere Theorie hierüber fallen lassen“, weil sonst dem Unglauben Tor und Tür geöffnet sei! Verendum ajebat esse ne exspirante doctrina de scripturae sacrae inspiratione divina ipsa quoque *εἰ δυνατὸν* religio divinitus revelata exspiret [1]. Denn darauf kommt ja doch immer wieder der ganze Streit hinaus: Hat Paulus für unsere religiöse Erkenntnis normative Bedeutung? Der „Landprediger“ ruft: Wer ist Paulus? Diener sind sie, Ausleger Jesu, bei denen Irrtümer nicht ausgeschlossen sind. Demgegenüber erinnert man an das Selbstzeugnis des Apostels, an seine Briefeingänge, an 2 Kor. 12, 1.

1) Hoffmann, S. 59.

1 Kor. 11, 23, an seine Wundertat Apg. 13, 6—12 und anderes, um damit zu beweisen, daß Paulus genau so inspiriert gewesen ist, wie die andern Männer des Neuen Testaments[1]. „Alles“, schreibt der 65jährige Magister in dem „Versuch einer Kritik“, „habe ich in Ihrem Sendschreiben mit Gelassenheit gelesen; aber die Art, mit welcher Sie Paulus behandeln, bewegte mein Innerstes. O! hätten Sie doch das zurückbehalten! In der Ewigkeit bitten Sie es ihm gewiß ab.“[2]

Wie man sich dagegen verwahrte, daß „die theologischen Dogmenfeger“ an Paulus herumkorrigierten, um mit der Spreu der angeblich menschlichen, nur der Zeit angehörenden Bestimmungen den Weizen der reinen Wahrheit unter die Fege fallen zu lassen, so wenden sich die Freunde Reinhards auch gegen das vom „Landprediger“ und anderen gezeichnete Bild Luthers, dessen Rechtfertigungslehre man nicht aus der zeitgeschichtlichen Situation abgeleitet wissen will, sondern mit Reinhard als bleibendes Herz der lutherischen Kirche wertet und dementsprechend unter Berufung auf die Symbole verteidigt, auch überzeugt von der Übereinstimmung der Lutherschen Rechtfertigungslehre mit dem Evangelium Jesu. Man lehnt bei dieser Apologie der lutherischen Lehre ausdrücklich den Vorwurf ab, daß man Luther zu einem Papst mache und bei ihm in allem stille stehen wolle. Es findet sich da auch bei den Verteidigern Reinhards mancher fortschrittlich klingende Satz, — auf den dann freilich an dem für diesen Streit entscheidenden Punkte das „Aber“ folgt. So heißt es etwa: Niemand denkt daran! Man darf und soll Luthers Lehre deutlicher entwickeln, der Vernunft begreiflicher, dem Herzen unentbehrlicher machen, wie das tatsächlich, nicht zuletzt durch Reinhard selbst geschehen ist. Man soll die Erkenntnisse, die von der klassischen Philologie gewonnen sind, dankbar benutzen; man soll sich liturgischen Reformen nicht verschließen; man soll das, was der Pietismus durch seine Betonung des Praktischen errungen hat, nicht preisgeben. Aber man soll auch nicht vergessen, daß es Grenzen gibt, die der nicht verlassen darf, der zur evangelischen Kirche gehören will. Solange man die Identität von Luthers Lehre mit

1) Antwort auf das Sendschreiben, S. 49f.

2) a. a. O., S. 28.



dem Geiste des Evangeliums allen Angriffen gegenüber behaupten kann, solange bleibt diese Lehre ein Schlagbaum, der „viel zu schwer ist, als daß ihn alle Rezensenten der Gegenwart heben könnten.“[1] Und so wenig Schmidt die Verteidigung des Fichteschen Atheismus geglückt sei, als er den Nachweis versuchte, daß Augustinus, Petrus Lombardus, Thomas, Melanchthon, Gerhard bei der Bestimmung des göttlichen Wesens ähnliche Ausdrücke gebraucht hätten wie Fichte, ohne deshalb angefochten zu werden, — so wenig haben die Bemühungen derer zum Ziel geführt, die aus Luthers Schriften beweisen wollten, Luther habe notwendig genau so gedacht und gehandelt, wie sie selbst jetzt denken, oder er würde es jedenfalls tun, wenn er heute leben würde! Im Gegenteil: wenn Luther wiederkäme, schlüge er den Leuten ihre Krüge entzwei, die das schale Wasser der modernsten Philosophie in das von ihm entfachte Feuer hineingießen.

2. Die Rolle, die in den Schriften und Predigten der Reinhardfreunde die Inspirationslehre und die Berufung auf die Autorität Luthers und der Symbole spielten, hatte bei den Gegnern das Vernunftprinzip als die Norm der Wahrheit gespielt. Wollte man ihnen zu Leibe gehen, so mußte man diese Norm zerschlagen oder — falls man ihnen auf dieses Gelände folgen will — erweisen, daß die eigene Lehre vor diesem Forum besteht[2].

Es ist charakteristisch, wie siegesgewiß man auch diesen Kampf aufnimmt. Die Freunde Reinhards zerpflücken zunächst den Begriff der Vernunft, mit dem der Gegner so sicher operieren zu können meint, ohne daß er es für nötig hält, zu sagen, was für eine Vernunft er im Sinne hat. Spricht er von der reinen Vernunft, die ihre Entscheidungen aus Prinzipien a priori, oder spricht er von der empirischen Vernunft, die sie aus Erfahrungsgrundsätzen a posteriori trifft? Denkt er an den sensus communis, an die allgemeine Menschenvernunft, die beides verbindet und nach dem Wahrheitsgefühl entscheidet, oder an die göttliche Vernunft, die Offenbarung, oder an seine individuelle fallible Ver-

1) Nähere Beleuchtung, S. 19.

2) Der Stiftssuperintendent Kupfer (s. oben Schriftenliste Nr. 7) hat auf Grund von Matth. 20, 1—10 darüber gepredigt, „daß die Lehre von der freien Gnade Gottes in Christo mit der Vernunft ebensosehr übereinstimme, als sie in ihrem rechten Gebrauche höchst wohltätig und segensvoll ist“.

nunft? Die Wahrscheinlichkeit spricht bei dem „Landprediger“, gegen den sich hier die Mehrzahl der Schriften wenden, für den letzten Sinn des Wortes. Aber schon jene Vieldeutigkeit des Begriffs Vernunft mahnt zur Vorsicht bei der Berufung darauf. Und wenn nun ihr Urteil ein non liquet wäre, weil die Vernunft selbst die Schranken ihres Vermögens fühlt?

Bezüglich der Einzelsätze der Gegner hatte man sich hier vor allem mit dem zu beschäftigen, was Cannabich gegen Reinhard vorgebracht hatte. Ihm wirft man vor, daß er mit eingebildeten Schatten kämpfe. Wer hat denn behauptet, daß die Liebe Gottes erst durch Christus geweckt worden ist? Der Gott des Alten Testaments ist doch nicht nur ein Gott des Zorns! Damit fällt alles hin, was Cannabich auf diese Einbildung aufgebaut hat. Und ist es wirklich so unvernünftig, Sündenschulden auf einen anderen zu übertragen?

„Wie oft haben Bürgen für einen Schuldner bezahlt, und es wurde als gültig angenommen! .... Kann das vor der höchsten Vernunft gar nicht stattfinden? Wie wollen wir dies erweisen? Denn Machtsprüche verbitte ich mir.“ [1]

Wenn man aber gegnerischerseits den Widerspruch zwischen Gottes Heiligkeit wie Gottes Gerechtigkeit und der Rechtfertigungslehre in ihrem vollen Umfange betont, so erheben Reinhards Vorkämpfer umgekehrt den Vorwurf, daß die Kritik der Rechtfertigungslehre gerade immer ein Zeichen dafür sei, daß der Gottesgedanke in seiner Reinheit Schaden gelitten hat.

„Herr Cannabich gibt Zeugnis allen Menschen, daß sie Gottes Kinder sind“, ruft J. Fr. Teller in seiner „möglichst bescheidenen Kritik“ der Predigt Cannabichs. Er rügt

„den Wohlgeruch unseres parfümierten Geschmacks“, der auch in der Religion zur Herrschaft gelangt ist, und um dessen willen man verlangt, „daß wir unsere Zuhörer in Zärtlichkeit sollen zerschmelzen lassen, der den hl. 10 Geboten nur darum gram ist, weil es bei der Gesetzgebung gedonnert und geblitzt, und von keinem Golgatha etwas hören will, weil er kein Blut sehen kann, und der, wenn ihm die Macht zugestanden würde, der Religion eine neue Gestalt zu geben, sie mit Grazien und mit Freuden dieses Lebens bevölkern würde“ [2].

---

1) Versuch einer Kritik, S. 35.

2) a. a. O., S. 39f.



Das ist das Geschlecht, das Liturgien hervorbringt, in denen es höchst zweifelhaft ist, wer von beiden zuletzt dem andern etwas herauszugeben schuldig bleibt, Gott oder der Mensch. Cannabichs Grundlehre hat

„zuviel Zärtliches, die christliche Religion hat ebensoviel Ernstliches, wodurch die hypothetische Möglichkeit seiner Grundlehre wegen des inneren Widerspruchs eine philosophische Unmöglichkeit wird"; „und so mußten Sie denn allerdings alle die ernsten Wahrheiten der christlichen Religion wegwerfen, die nicht aus der Vaterliebe Gottes, sondern zunächst aus seiner Heiligkeit und Gerechtigkeit folgen, ich meine die ganze Christologie." [1]

Es gilt Teller und seinesgleichen als eine ebenso ungereimte wie unverschämte Zumutung, wenn der „Landprediger" verlangt, Reinhard hätte seine Lehre a priori beweisen müssen. Als ob solche Tatsachen, die in Gottes freier Entscheidung ihren Grund haben, diesem Beweise zugänglich wären! — Hier bricht durch alle rationalistischen Farben, an denen es Reinhards Freunden ja auch nicht fehlt, das Irrationale durch. Die Spannungsweite ihres Gottesgedankens ist ohne Frage größer als bei den andern. Sie haben nicht das Bedürfnis, Gottes Liebe und Gerechtigkeit gegeneinander aufzurechnen, sondern setzen beides hart nebeneinander [2].

In gleich scharfer Weise wird die Anthropologie des „Landpredigers" und seiner Gesinnungsgenossen, sein wunderliches Lob der Gebrechlichkeit, die nach seiner Meinung in den Augen Gottes ein Vorzug des Menschen ist, zurückgewiesen, da sie der Schrift und Erfahrung ins Gesicht schlägt! Diese Einbildung ist nur dazu da, das natürliche sündliche Verderben, das ganz unnormale Übergewicht der Sinnlichkeit über den Geist, das unmöglich von Gottes weiser Anordnung herrühren kann, zu verbergen.

Den Hauptraum in der Abwehr der rationalistischen Kritik bildet aber immer wieder die grundsätzlich begründete Mahnung: die Vernunft sei doch vernünftig und vergesse nicht die Grenzen, die ihr gezogen sind! Sie kann doch vieles nicht erklären. In der Natur sind mehr Geheimnisse als in der Bibel, „in den Werken so viele, und in dem Schöpfer sollen keine sein? Be-

1) a. a. O., S. 39f.

2) Vgl. Holl, Was hat die Rechtfertigungslehre dem modernen Menschen zu sagen?, 1906, S. 24f.

schränkte Vernunft, bescheide dich“ [1]. Was dem Dogma an der intellektuellen Begreiflichkeit abgeht, das ersetzt das Rührende, wodurch es dem Herzen begreiflich wird. „Das Herz hat seine eigene Weise, etwas zu verstehen, und es hat etwas begriffen, sobald es gerührt ist.“ [2]

3. Auch bei den für Reinhard eintretenden Schriften hat man den Eindruck, daß sich der Widerspruch da am heftigsten regt, wo auf der Gegenseite die Möglichkeit des Überganges von dem Dogma zur ethischen Verpflichtung geleugnet wird. Sie geben zu, daß die Rechtfertigungslehre von sittlich schwachen Menschen mißbraucht werden kann. Aber sie können nicht zugeben, daß das die Regel ist, und daß man der Rechtfertigungslehre aufbürden darf, was allein den Menschen zur Last geschrieben werden muß. Im Gegensatz zu jenen Beschuldigungen ist man bemüht, sowohl die ethischen Motive, die in der Lehre von der stellvertretenden Genugtuung Christi und der darauf sich gründenden Rechtfertigung liegen, nachzuweisen, als auch vor allem dem aus der Kritik der Rechtfertigungslehre zuweilen herausklingenden Gedanken der Selbsterlösung entgegenzutreten. Wirksame ethische Motive findet man vor allem in der Passion Jesu. Und wie die Impulse, so kommen auch die sittlichen Kräfte aus diesem Reiche des Glaubens.

In der Auseinandersetzung über diese Zusammenhänge von Religion und Moral, durch die man den Rechtfertigungsglauben stützt, kommen die Freunde Reinhards wieder wie bei Gelegenheit ihrer Vernunftkritik nicht nur auf die tiefsten religiösen Gegensätze, die zwischen ihnen und ihren Gegnern bestehen, zurück, sondern geben auch nicht selten dem Urteil Ausdruck, daß die christliche theonome Sittlichkeit unendlich strenger sei als der Moralismus der Modernen, als das, „was die gelehrte und ungelehrte Welt jetzt Moral nennt und sich mit den Sitten, Torheiten und Ausschweifungen unseres Zeitalters so recht gut verträgt“ [3]. Man brüstet sich vor Gott und Menschen mit seiner selbst gewirkten Tugend und Glückseligkeitswürdigkeit und bleibt „in eitler Selbstgenügsamkeit mit seinem winzigen Bißchen vielleicht

1) Versuch einer Kritik, S. 36.

2) J. Fr. Teller, Kritik, S. 63 Anm.

3) Nähere Beleuchtung S. 30.



bloß eingebildeter Temperamentstugend oft noch weiter hinter der wahren Frömmigkeit und Tugend zurück als selbst der, der sich vielleicht etwas zu sehr auf die Nachhilfe Gottes verläßt."[1]

4. Die Freunde Reinhards sind in ihren Antwortschriften auch an den persönlichen Verdächtigungen, die laut geworden waren, nicht vorbeigegangen. Sie haben sich auch da völlig vor Reinhard gestellt und ihn in Schutz genommen. Auf dem Bildnis, das Reinhards Schwager, der Major v. Charpentier, in Lebensgröße von ihm entworfen hat, hält seine auf der Bibel ruhende Hand ein entfaltetes Blatt, auf dem in großen Buchstaben das Wort „Wahrheit" geschrieben steht. Sie war ihm nach dem Urteil seiner Freunde der Stern, der ihm unablässig geleuchtet hat. Die Liebe zu ihr ist nach ihrer Überzeugung auch die einzige Quelle der so schwer angefochtenen Predigt gewesen. Warum sonst hätte sich Reinhard keinen andern Text, kein anderes Thema ausgesucht?[2] Er konnte nichts gewinnen, er konnte nur verlieren; er mußte sich selber sagen, daß seine Predigt zu einem Zeichen des Widerspruchs werden, daß durch sie „in dem mächtigen Reiche der Neologie alles in Bewegung geraten" würde. Warum hat er sich nicht daran gekehrt? Weil er sich eben nicht durch persönliche Rücksichten, sondern nur durch die Sache, der er diente, und der er stets gedient hatte, den Weg bestimmen ließ.

Daß Reinhard dieser Sache stets gedient hatte, das konnten nach der Überzeugung seiner Freunde nur diejenigen leugnen, die Reinhards Schriften nicht sorgfältig genug gelesen hatten[3]. Denn wenn auch die Gedanken, die in der Reformationsfestpredigt vertreten werden, der Natur der Sache nach nicht in jeder Predigt wiederkehren können, so wird man doch keine Predigt Reinhards

1) Hofmann, S. 36.

2) Pölitz erzählt a. a. O., S. 164, ein Leipziger Buchhändler habe Reinhard das Manuskript eines katholischen Werkes mit der Bitte um ein Gutachten zugeschickt. Darin habe R. die Rechtfertigungslehre vermißt und sich vorgenommen, bei nächster Gelegenheit darüber auf Grund von Röm. 3, 25 ff. zu predigen. Das sei die eigentliche Veranlassung der berühmten Predigt; er (Pölitz) habe das aus R.s eigenem Munde gehört.

3) Der Verdacht, daß die Schriften des „Landpredigers" und der andern nur vom Haß und Neid diktiert worden seien, daß sich ihre Verfasser wahrscheinlich einmal vergeblich an Reinhard gewandt hätten und sich nun mala fide gegen ihn kehrten, hat natürlich auch nicht gefehlt.

nachweisen, in der sie geleugnet wären. Dagegen lassen sich viele Stellen zeigen, in denen Reinhard ganz dasselbe gesagt hat. Und nun gehen seine Freunde Schritt für Schritt zurück. Sie erinnern an die berühmte Vorrede zur 3. Auflage der Moral vom 12. März 1797, in der sich Reinhard mit Kant auseinandersetzt, wo er von seiner Scheu spricht, seine innersten Überzeugungen zu äußern, weil er immer die Unzulänglichkeiten der Sprache mit Schmerzen fühle, und dann ein Bekenntnis ablegt, das mit dem Bekenntnis vom 31. Oktober 1800 zusammenklingt, ohne sich daran zu kehren, daß man ihn einen Skeptiker, einen Supernaturalisten, Wundergläubigen, Mystiker nennen werde. Die Freunde erinnern ferner an die Antrittspredigt in Dresden, die Rogatepredigt desselben Jahres und viele andere Predigten aus der Dresdener Zeit, aber — noch weiter zurückgreifend — auch an seine dogmatischen Vorlesungen in Wittenberg, die gerade damals (1801), mit literarischen Zusätzen, von Berger herausgegeben wurden [1], und an seine Schrift „Religionem christianam esse optimum adversorum solatium" (1789—91). Und man muß ihnen zugeben, daß der von ihnen unternommene Beweis erbracht worden ist: Reinhard hat, auch als an die Einflüsse, von denen seine Gegner sprechen, noch nicht zu denken war, sich gerade so geäußert wie in der Predigt, die ihm den Vorwurf der Heuchelei eingetragen hat [2].

4.

Es würde den Rahmen dieser Abhandlung weit überschreiten, wollten wir hier die Frage von **Reinhards tatsächlicher**

---

1) Zum Inhalt vgl. auch Pölitz, Darstellung der philosophischen und theologischen Lehrsätze des Oberhofpredigers R., 4 Teile 1801—04; Wilh. Gaß a. a. O., Bd. IV, S. 133 ff.

2) Als paralleles Zeugnis eines älteren Schülers Reinhards aus späterer Zeit sei hier hinzugefügt das Zeugnis, das ihm Hacker in der Vorrede zu Reinhards Predigten vom Jahre 1812 gegeben hat: „Ich habe das Glück genossen, unter seine frühesten Schüler zu gehören, mehrere Jahre seinen ganz besonderen Unterricht zu genießen, von dieser Zeit an mit ihm in freundschaftlicher Verbindung und 16 Jahre in kollegialischen Verhältnissen zu stehen, und kann vor Gott bezeugen, daß er sich im vertraulichen Gespräche über religiöse Gegenstände nie anders als in seinen öffentlichen Vorträgen äußerte, und daß das, was er lehrte, seine volle, auf redlichem Forschen und Prüfen beruhende Überzeugung war.



Entwicklung zu erledigen suchen, um zu sehen, inwieweit die verschiedenen Urteile über ihn und seine Theologie bei Freund und Feind begründet sind, worin er durch seine Auffassung von der christlichen Religion als einer der Vernunft nicht widersprechenden Lehre den Rationalisten bzw. Neologen Anlaß gegeben hatte, ihn zu den Ihren zu rechnen, während anderseits sein an der Schrift genährter gut lutherischer Supranaturalismus der Orthodoxie der Zeit Recht gab, einer rationalistischen Deutung Reinhards zu widersprechen. Reinhard hat selbst im 9. Briefe seiner „Geständnisse, seine Predigten und seine Bildung zum Prediger betreffend", ein Bild seiner inneren Entwicklung, wie er sie sah, gezeichnet und darin geschildert, wie er mit innerer Folgerichtigkeit unter den Nachwirkungen der im Elternhause empfangenen Eindrücke, durch viele Erfahrungen im Verkehr mit der Bibel, durch seine philosophische Skepsis, das Ergebnis eindringender Studien in den Jahren, in denen er in Wittenberg Philosophie zu lesen hatte, durch das Streben nach Konsequenz und die Abneigung gegen alle Vermittlungsversuche, worin er sich mit Lessing eins weiß, durch die Beobachtungen im praktischen Amt und vor allem durch die Selbstbeobachtung und die daraus fließende Selbstbeurteilung vom Rationalismus abgedrängt und dem Superrationalismus zugetrieben worden ist, der die Schrift der Vernunft überordnet. Reinhard formuliert seinen eigenen Standpunkt so schroff wie möglich:

„Sonach ist, wie Sie bemerken, die Hauptsache in meinen Überzeugungen ein bloßer Glaube an Autorität; ich bin kein Selbstdenker, der eigenen Einsichten folgt und auf eigenen Füßen steht, sondern hänge, wie die Unmündigen, die noch nicht selbst urteilen können, von der Aussage und dem Ansehen der Schrift ab. Dagegen habe ich auch nichts zu erinnern, es verhält sich wirklich so." [1]

Aber war es, so fragen wir im Blick auf seine Schriften, wirklich nur Schuld der Neologen, wenn sie ihn mindestens nicht zu den unbedingt Autoritätsgläubigen und schroffen Supranaturalisten gezählt hatten, zu denen er sich in seiner eben zitierten Selbstcharakteristik zu zählen scheint? Es lassen sich doch ohne Frage mancherlei Abschwächungen des Dogmas bei ihm nach-

---

1) a. a. O., S. 104.

weisen [1]. Dem Einfluß rational-philosophischer Betrachtung begegnet man allenthalben in seinen Schriften und Predigten, selbst in der umstrittenen Reformationspredigt.

Aber darin hat er im Rückblick auf seine Entwicklung und haben seine Freunde in der Abwehr der gegnerischen Verunglimpfungen Reinhards unbedingt Recht, daß er einem Vernunftglauben, der aus der biblischen Offenbarung nichts lernen will und sich ihr überordnet, stets widersprochen und das Christentum allezeit als die auf den Heilstatsachen beruhende Erlösungsreligion gewertet hat. Daher mußte es — und das ist das erste, was wir betreffs Reinhards eigener Beurteilung des Streits um seine Reformationspredigt hervorheben müssen — ihn aufs tiefste schmerzen, als man gegnerischerseits seinen Kampf gegen das rationalistische Prinzip in seiner Alleinherrschaft und gegen rationalistischen Moralismus als einen durch taktische Erwägungen veranlaßten Abfall von seiner besseren Erkenntnis hinstellte. Reinhard hat, wie schon oben berührt, in dem Streit um seine Predigt und über diesen Streit im allgemeinen in der Öffentlichkeit geschwiegen. Aber gegen diese Mißdeutung hat er doch öffentlich protestiert, zunächst in seiner Bußtagspredigt vom 13. März 1801, sodann nochmals nach zehn Jahren in seinen „Geständnissen". In jener Predigt hat er seiner Dresdener Gemeinde bezeugen wollen, daß er weder als ein Unwissender, der das Licht seiner Zeiten nicht kennt, noch als ein feiger, keines Vertrauens würdiger Heuchler gesprochen und gehandelt habe, daß er allerdings aber lieber „um Christi willen Schmach gelitten, als dem Geist der Zeiten habe nachgeben wollen", wie er dies in allen seinen Schriften und Predigten nicht getan habe. Und in den „Geständnissen" noch kennzeichnet er jenen Streit um seine Haltung gegenüber der Aufklärung, wobei „ungebetene Gönner" ihm zu Hilfe gekommen seien mit der Vermutung, die sich bald zu einer Behauptung verdichtete: er sei im Grunde mit „den neuen Aufklärungen" einverstanden — um es nicht zu sein, dazu sei er viel zu gelehrt —, glaube aber auf die Verhältnisse in Sachsen Rücksicht nehmen zu müssen, oder er sei Kants Meinung, wie sie in dem „Streit der Fakultäten" ausgesprochen ist, wonach auf der Kanzel nichts anderes vorge-

1) Vgl. Gaß a. a. O., und Gustav Frank a. a. O.

tragen werden darf als das, wozu man durch den Staat verpflichtet worden ist. Diese Art der „Verteidigung“ sei ihm schmerzlicher gewesen als alle Schmähungen, die er vorher erfahren habe.

Bei der sonstigen Schweigsamkeit Reinhards inmitten dieses Streites kann man die angeschnittene Frage, wie Reinhard selber über den Streitfall und den Verlauf des Streites geurteilt habe, im übrigen nur beantworten, wenn man neben den öffentlichen Äußerungen Reinhards auf die privaten zurückgeht, die in den von ihm aus dieser Zeit erhaltenen, z. T. noch unveröffentlichten Briefen zu finden sind. Sie ergeben doch noch einige beachtenswerte Tatsachen, die bei der Beurteilung der Vorgänge nicht übersehen werden dürfen.

Aus ihnen geht vor allem zunächst mit wünschenswerter Deutlichkeit hervor, daß Reinhard, wie oben schon gestreift, die offizielle Erhebung seiner Predigt zu einer dogmatischen Norm widerstrebt hat. Über diesen Punkt hat er sich mehrfach geäußert, zum erstenmal innerhalb des in der Handschriftenabteilung der Dresdener Staatsbibliothek aufbewahrten Briefwechsels in einem Briefe, den Reinhard bereits am 20. November 1800 unmittelbar nach der Veröffentlichung seiner Predigt an seinen Freund C. A. Böttiger in Weimar, seinen späteren Biographen, geschrieben hat. Darin heißt es u. a.:

„Ich würde Sie mit solcher Kleinigkeit nicht einmal heimgesucht haben, wenn sie, wie Sie aus einem vorgesetzten Reskript sehen werden, zu meinem lebhaften Mißvergnügen nicht merkwürdiger geworden wäre, als mir lieb ist. Da ich kein Freund von Reskripten bin, deren Inhalt so beschaffen ist, wie der des hier befindlichen, so können Sie sich die Verlegenheit leicht vorstellen, in welche mich die Erscheinung desselben und der Auftrag, es der Predigt vordrucken zu lassen, versetzt hat ... Ihnen, mein verehrungswürdiger Freund, bin ich diese Erläuterung schuldig. Vielleicht sprechen Sie ein Wort für Ihren Freund, wenn man ihm aus Mangel an Kenntnis von den Verhältnissen und Umständen Anmaßungen beimißt, deren er sich nicht bewußt ist, oder ihn einer Intoleranz beschuldigt, die seinem Herzen fremde ist.“

Was er hier andeutet, darüber schreibt er wenige Monate später ausführlicher am 11. Februar 1801 an Pastor Schatter in Neunhofen[1]:

„Was Sie mir über meine famöse Predigt am vorigen Reformationstage geschrieben haben, ist sehr ermunternd für mich. So gern ich

1) Abgedruckt bei Pölitz, D. Franz Volkmar Reinhard (Leipzig 1815), Band 2, S. 223 ff.



mich zu dem Inhalt dieser Predigt bekenne, weil ich sie sonst nicht würde gehalten haben, so unangenehm ist es mir, daß sie auf diese Art ins Publikum gebracht worden ist. Drucken hätte ich sie ohnehin lassen, wie alle diese Sächelchen gedruckt werden. Aber daß sie mit einem Reskripte an der Stirne erscheinen sollte, das war mir in mehr als einer Hinsicht unangenehm. Reskripte, welche nicht die Kirchenzucht, sondern das Dogma betreffen, habe ich nie gebilliget und kann sie noch nicht billigen [1]. Ich mußte auch besorgen, man werde mir Schuld geben, ich sei entweder von der Regierung genötigt worden, so zu sprechen, oder mit derselben einverstanden. Zwar habe ich mich durch die Vorerinnerung decken wollen, welche das geheime Consilium, auf mein dringendes Bitten vorsetzen zu dürfen, mir erlaubte. Allein wie wenig diese Vorerinnerung wirkte, zeigt sich bereits; man will mir schlechterdings nicht glauben, daß ich frei und aus eigener Bewegung gesprochen habe. Eben so wenig konnte mir das Aufsehen entgehen, das dieser Schritt des geheimen Consilii auch im Auslande machen würde; und daß die Eindrücke sehr unangenehm sein würden, welche diese Sache hervorbringen müßte, konnte man mit der größten Gewißheit vorher sagen. Allein alle diese und andere Betrachtungen, welche ich den Herren Cabinets- und Conferenzministern vorlegte, waren nicht vermögend, den dieser Predigt wegen einmal gefaßten Beschluß rückgängig zu machen, und es blieb mir nichts übrig, als mir die Folgen gefallen zu lassen, welche daraus fließen würden, und die sich natürlich nicht über die Regierung, sondern über mich ergießen. In der Tat rumort auch, wie Luther sich auszudrücken pflegte, diese Predigt gewaltig, und die Mißhandlungen, die ich vorhergesehen habe, brechen ziemlich stark über mich herein."

Aus diesem Brief folgt also auch, daß der scharfe Protest gegen seine zu einer Norm erhobene Predigt ihm selbst nicht unerwartet gekommen war, ja als „natürlich" erschien.

Dieses Urteil wird noch verständlicher, wenn man beachtet, wie Reinhard selber über die hinter jenem Reskript stehende damalige Regierung und den von dem Geheimen Rat ganz abhängigen Kirchenrat geurteilt hat. Er kommt mehrfach in dem Briefwechsel seit 1799 auf die Veränderungen in der Regierung, im Geistlichen Departement, im Kirchenrat zu sprechen. Er bedauert Carus und Böttiger gegenüber [2],

---

1) „Befehle, welche das Dogma betreffen, sind meines Erachtens zweckwidrig und erbittern mehr, als sie nützen", ebenda S. 234, in einem Briefe vom 20. Dez. 1801.

2) Briefe vom 5. Juli 1799 an Professor Carus, vom 11. Febr. 1800 an Böttiger. Beide in der Handschriftenabteilung der Sächsischen Staatsbibliothek.



„daß v. Zedwitz nicht mehr an der Spitze des Kirchenrates steht",
und fügt Böttiger gegenüber hinzu:

„Mit seiner Entfernung ist, warum sollte ich's nicht gestehen, ein großer Teil des Einflusses verloren gegangen, welchen ich sonst auf dergleichen Angelegenheiten (— Böttiger hatte Reinhard Kindervater als geistlichen Inspektor für Pforta empfohlen —) äußern konnte, und in eben dem Grade ist ein entgegengesetzter wirksam geworden. Ich sehe also freilich meine liebsten Wünsche bisweilen vereitelt."

Und dann nennt er im Brief an Böttiger als das Charakteristikum des jetzigen Geistes im Geistlichen Departement den Namen von dessen neuem Leiter:

„Setzen Sie noch hinzu, daß Wurmb, der mit so viel Eigenschaften des großen Ministers auch die verband, Vorstellungen anzunehmen und sich bedeuten zu lassen, dem geistlichen Departement durch den Tod entzogen worden ist; und dieses Departement ist gegenwärtig — — — in den Händen des HE. v. Burgsdorff." —

Die Striche vor Burgsdorffs Namen sagen genug!

Es fehlt in den Briefen aus diesen Jahren nicht an Sätzen, die Reinhards trotz allem tolerantes Wesen offenbaren. Das zeigt sich nicht bloß in der Verurteilung des Reskriptes und in dem allgemeinen Urteil über Burgsdorff [1]. Und wenn er gelegentlich, ganz vertraulich („Sed haec inter nos") darüber klagt, welche Rücksichten man hier oft zu nehmen hat, und wie man sich drehen und wenden muß, um das Interesse der Wissenschaften nicht preiszugeben [2], dann bewahrt auch diese Wahrnehmung vor dem tatsächlich nicht richtigen Urteil, als hätte Reinhard in dieser Hinsicht sich inzwischen geändert.

1) Charakteristisch dafür ist u. a. sein Bericht über ein dem Ch. Victor Kindervater drohendes Verfahren, in Reinhards eben zitiertem Brief an Böttiger vom 11. Febr. 1800: „Kindervater hat sich etwas voreilig mit sektiererischem Eifer für die kritische Philosophie erklärt und diesen Schild sogar ein paar Bänden von Predigten angehängt, die er vor einigen Jahren herausgegeben hat. Diese damals noch neue Sonderbarkeit machte hier an gewissen Orten einen übeln Eindruck, und der Kirchenrat bekam Befehl, über die Beschaffenheit und den Inhalt dieser Predigten einen gutachtlichen Bericht zu erstatten. Man wußte dem guten Kindervater damals nicht besser zu raten und ihm nicht sicherer Unannehmlichkeiten zu ersparen, als wenn man diesen Bericht in der Hoffnung, er werde nicht rezitiert werden, schuldig blieb. Sein Name ist nun einmal nicht angenehm daselbst" (im geheimen Konsilium).

2) Brief vom 10. April 1803 (Staatsbibliothek).



Bei aller ihm gebliebenen Schätzung von Vernunft und Wissenschaft konnte Reinhard sich nun freilich anderseits, seinen Grundprinzipien entsprechend, durch alle Gründe seiner Gegner im Streit um die Reformationspredigt seinen Glauben an die Wahrheit dessen, was er dort vorgetragen hatte, nicht erschüttern lassen. Auch dies geht, außer aus der Bußtagspredigt, aus dem Briefwechsel mit den Freunden und Gesinnungsgenossen deutlich hervor. Das betont Reinhard z. B. in dem oben schon in extenso mitgeteilten Schreiben an Pastor Schatter vom 11. Februar 1801. Und in demselben Sinne äußert er sich in einem an Pfarrer Scheibler in Montjoie unter dem 22. April 1801 gerichteten Briefe [1]. Er schildert darin den Streit in seinem Verlaufe und fährt dann fort:

„Auf meine Ruhe hat der Streit jedoch nicht den mindesten nachteiligen Einfluß, teils, weil ich mir eines guten Gewissens bewußt bin, teils, weil die Herren noch nichts vorgebracht haben, was die von mir gepredigte biblische Wahrheit erschüttern könnte.“

Da ist mit klaren Worten der Punkt, der ihm der entscheidende Differenzpunkt war, genannt: die Stellung zur Schrift, zur „biblischen Wahrheit“. Sie einte ihn mit seinen Verteidigern, und sie schied ihn von seinen Gegnern im Streit; um ihretwillen geschah es, daß er den Schriften der Erstgenannten zustimmte und denen der anderen innerlich aufs entschiedenste widersprechen mußte. Denn diese Bibelkritik seiner Gegner drohte dem Offenbarungsglauben, der ihm bei aller Hochschätzung vor Wissenschaft, Vernunft, Philosophie ein Noli me tangere war, den Boden zu entziehen. Diese seine innersten Motive und ihre Auswirkungen illustriert eine ganze Zahl von Briefen, die deshalb als Interpreten seiner beiden Predigten herangezogen werden müssen, aufs deutlichste. Längst bekannt ist jener Brief an den Pastor Leuchte vom 17. Oktober 1803, in dem es im Blick auf die rationalistische Exegese und kritische Bibelforschung heißt:

„Nur wünschte ich, daß sich die Leipziger Literaturzeitung gegen den exegetischen Unfug, der jetzt von den Theologen nach der neuesten Mode getrieben wird, etwas stärker und entscheidender erklärte. Aber sie verfährt mit diesen mutwilligen Knaben, die täglich unverschämter werden, so säuberlich, daß sie hier und da schon den Verdacht erweckt hat, sie sei dem bedenklichen Spiele derselben im Herzen nicht

1) Aus dem Leben F. V. Reinhards, in einigen Briefen von demselben an den Herausgeber Maximilian Friedrich Scheibler, Leipzig 1823.



abgeneigt. Mir sind die immer größer werdenden Mißhandlungen der Bibel von seiten ihrer Erklärer die bedenklichsten Erscheinungen in der theologischen Welt. Was soll herauskommen, wenn es endlich dahin gebracht ist, daß weder die Echtheit noch der Inhalt unserer Religionsurkunden einen Glauben weiter findet?"[1]

Auch an den mehrfach in der Literatur zitierten, an Johannes v. Müller gerichteten Brief vom Jahre 1808 kann hier erinnert werden, der „über die Querköpfe auf unsern akademischen Kathedern und namentlich über die höhere Kritik, die Eichhorn an den Evangelien geübt hat", klagt[2]. Er ist in diesem Zusammenhang, wo es sich auch darum handelt, auch über Reinhards Stellung zur „Reaktion", zum Zensurwesen, zur obrigkeitlichen Regulierung der praktisch-theologischen und akademisch-theologischen Arbeit und über die diesbezüglichen Vorwürfe seiner Gegner ins Reine zu kommen, besonders beachtenswert, weil in ihm auch der seine oben zitierte Äußerung gegen obrigkeitliche dogmatische Reskripte ergänzende Satz begegnet:

„Es dürfte der Strenge, mit welcher die sächsische Regierung bisher auch über die Lehrvorträge gewacht hat, und wegen welcher sie häufig der Kurzsichtigkeit und des Obskurantismus beschuldigt worden ist, zu verdanken sein, daß auf den königlich sächsischen Universitäten keine solche opinionum commenta et portenta zum Vorschein gekommen sind."

In diesen Fragenkomplex leuchtet endlich auch noch der bisher noch nicht veröffentlichte Brief an Böttiger vom 20. April 1803[3] hinein, wo Reinhard auf Anlaß eines Duells zwischen Jenaischen und Halleschen Studenten folgende charakteristische Sätze gegen die Jenaer Theologie hinzufügt:

„Doch von allen Hieben und Degen itzt abgesehen, den philosophischen und theologischen Geist, der der Jugend in Jena eingehaucht wird, fürchte ich mehr als alles, halte man mich immer für einen milzsüchtigen Visionär oder für einen Zionswächter, oder wofür man will: fährt man auf dem in Jena eingeschlagenen Wege fort, so ist es um alle positive Religion geschehen. Von da ist durch die wilden Leidenschaften des Herzens eine kurze, äußerst bequeme Brücke zur gänzlichen Irreligiosität gebaut, die man bei erster bester Gelegenheit zu passieren Lust bekommt. Wehe dann dem armen Volke, das solche Prediger und Richter und Gerichtshalter und Ärzte bekommt! Ich fürchte, die Regierungen, welche dem aka-

1) Zeitschrift für Hist. Theol., 1. Bd., 1. St., S. 330.

2) Zitiert z. B. bei Gustav Frank a. a. O. III, S. 391.

3) Dresdener Staatsbibliothek.

demischen Unwesen itzt so ruhig zusehen, werden noch Ursache genug finden, ihre Sorglosigkeit zu bedauern. Doch Verzeihung! So ernsthaft habe ich nicht werden wollen."

Da wird die Grenze von Reinhards Duldsamkeit der theologischen Kritik und der wissenschaftlichen Arbeit gegenüber deutlich: sie liegt da, wo beides die Heilige Schrift berührt. Was er bezüglich des Dogmas der Kirche ertrug, ja selber tat, das duldete er nicht gegenüber der Schrift und der in ihr schon entwickelten Lehre. Daraus, daß viele diesen bei ihm stets zu bemerkenden Unterschied nicht beachtet hatten, erklärt sich die — vorsichtig gesprochen — doch keineswegs nur geheuchelte Enttäuschung, die Reinhard mit seiner Reformationspredigt seinen Gegnern, und die Überraschung, die er auch manchem Freunde der Tradition bereitet hat, da man in der Predigt manches oder vieles fand, was „man von einem Reinhard nicht erwartet hätte". Die Stellen, mit denen die Freunde den Reinhard von 1800 mit dem Reinhard der früheren Schriften zu stützen suchten, waren doch, sah man aufs Ganze, tief eingebettet in eine andersartige Gedankenmasse, die aus den Stoffen der Antike, dieser nie versiegenden Quelle des Reinhardschen Geistes [1], gebildet war, und die nicht nur das Dogma, das aus den Bekenntnisschriften stammte, sondern auch die biblisch begründete Lehre in der überwiegenden Zahl der Fälle zurücktreten oder gar verschwinden ließ. Und nun wurden diese Gedanken, über die man bei Reinhard bisher zur Not hatte hinweglesen können, durch das seiner Reformationspredigt geltende Reskript aus den ihre Schärfe verbergenden Hüllen herausgezogen und den sächsischen Theologen ohne Abstrich ins Gewissen gestoßen. Und von den andern, auf die nun Reinhards Wort wie eine Erlösung wirkte, hatten doch auch manche unter dem Eindruck gestanden, daß Reinhards Supernaturalismus der Vernunft nur leichte Fesseln anlegte, so daß es auch manche seiner tatsächlichen Gesinnungsgenossen überraschte, — freudig überraschte, ihn nun mit solcher Schärfe und Deutlichkeit gegen die Kritiker der biblischen Wahrheit sprechen zu hören.

Daran sind die Streitenden auf beiden Seiten durch den Verlauf des Streits erinnert worden, daß der logischen und ge-

1) Reinhard nannte die Klassiker seine „lieben Heiden", denen er täglich eine halbe Stunde schenkte (Pölitz a. a. O., S. 264).



schichtlichen Diskussion des Themas Grenzen gezogen sind, über die sie nicht hinüberkommt, und man wird sich auch kaum eingebildet haben, daß einer den andern mit seinen Gründen oder Gegengründen zu sich herüberziehen könnte. Man kann also auch die Bedeutung von Reinhards Reformationspredigt kaum in der Widerlegung der Aufklärung und ihrer Auffassung vom Wesen des Christentums — in dem Sinne, daß er deren Anhängern die Zuversicht zur Richtigkeit ihres Glaubensstandpunktes gebrochen hätte, — sehen. Aber die Bedeutung kommt ihr zu, daß Reinhard damit Unzähligen wieder ein gutes Gewissen gegeben und manchem, der von den Schrecken der neuen Zeit gelähmt gewesen war, die Zunge gelöst hatte. Hatte doch hier einer Zeugnis abgelegt, von dem Böttiger ohne Übertreibung als von dem „in halb Europa Gefeierten“ sprechen konnte [1]; Reinhards Predigten wurden ins Englische, Französische, Holländische, Schwedische, Dänische übersetzt, und Pölitz rechnet mit einem Absatz von 12000 bis 15000 Exemplaren seiner Moral [2]; Reinhards Schriften wurden selbst im Priesterseminar in Wien vorgelesen und waren auch sonst unter den Katholiken weit verbreitet. Da war es nach Reinhards Bekenntnis nicht möglich, so schlechthin den Vorwurf der Rückständigkeit zu erheben gegen diejenigen, die an der Rechtfertigungslehre festhielten. Es war nicht nur das Urteil seiner Freunde, daß er manchen wie ein Brand aus dem Feuer gerettet habe, sondern er hat auch selbst in dieser Wirkung seiner Predigt die Hauptwirkung, die er erzielt hatte, gesehen. In dem schon erwähnten Briefe, der von ihm am 20. Dezember 1801 nach Württemberg gerichtet ist [3], schreibt er:

„Wenn ich indessen bedenke, wie viel gute Eindrücke diese ganze Sache in allen Gegenden von Deutschland hervorgebracht hat; — wenn ich überlege, daß doch mancher wieder aufmerksam, und, wie ich aus Beispielen weiß, zur Wahrheit zurückgebracht worden ist; — wenn ich die tröstende Erfahrung hinzunehme, welche bei dieser Gelegenheit gemacht worden ist, daß die evangelische Wahrheit noch unzählbare Anhänger und Freunde hat, wenn sie gleich nicht so laut werden, wie die Gegner, welche im Besitze aller Journale sind; so söhne ich mich mit dem Schritte, welchen die Regierung getan hat, wieder aus, und bitte Gott, daß er noch mehr gute Folgen aus demselben entspringen lasse.“

1) a. a. O., S. IV. 2) Pölitz a. a. O., S. 174.

3) Siehe oben S. 95, Anm. 1.

Lesefrüchte und kleine Beiträge

Zu den Tractatus de libris ss. scripturarum

Von Hugo Koch, München

Als Verfasser der handschriftlich unter dem Namen des Origenes überlieferten Tractatus de libris ss. scripturarum wird jetzt meist der spanische Antiarianer Gregor von Elvira († nach 392) angenommen[1]. Auch C. Weyman, der noch in der Bibl. Ztschr. 1904, S. 235 einige Hoffnung zugunsten seines Kandidaten Novatian geäußert hatte, ließ sich seitdem, soviel ich sehe, nicht wieder über diese Frage vernehmen. Trotzdem möge es gestattet sein, vielleicht zur Verhütung von Rückfällen, hier zwei Beobachtungen, eine sprachliche und eine sachliche, niederzulegen, von denen die eine von Novatian, die andere vom 3., ja wohl auch vom 4. Jahrhundert wegweist.

1. Der Traktator hat eine auffallende Vorliebe für in c. Ablat. und gebraucht diese Konstruktion auch da, wo andere Schriftsteller den Akkusativ vorziehen. So regelmäßig bei credere. Tract. 3 (ed. Batiffol, 1900) S. 31, 19: credentes in Christo, 32, 1: in Christo credidissent (32, 5 und 15; tract. 5. 49, 3; tract. 6. 60, 4; tract. 9. 99, 6. 102, 3). 103, 9 heißt es: quicumque in passione Domini credidissent. Ferner tract. 10. 116, 8: reformatos in feminis viros damnat. Weymans Vermutung, daß hier „feminas" zu lesen sei[2], trifft nicht zu. Heißt es doch in tract. 20. 211, 22 sogar: in hoc spiritu quisque blasphemaverit, wie wenn es nicht ein Lästern gegen den hl. Geist, sondern ein Lästern in Kraft des Geistes wäre. Und in tract. 14. 155, 11: animas ... erueret et secum victor in paradiso reduceret[3].

---

1) Bardenhewer, Gesch. d. altkirchl. Lit. III, 1912, S. 400 und II², 1914, S. 632, glaubt, daß Gregors Urheberschaft „endgültig festgestellt sein dürfte". In der ersten Auflage (II, S. 572) ließ er die Zeit vom 4. Jahrhundert bis ins 8. Jahrhundert als Abfassungszeit der Predigten offen.

2) Archiv f. lat. Lexik. XI., 1900, S. 566.

3) In der Bibl. Ztschr. 1904, S. 242 gewinnt Weyman selber für Tract. II. 17, 23 aus cod. F. die richtige Lesart: ut arena maris projecti conculcarentur in terra (statt terram Batiffol), wie in tract. III. 32, 2 Batiffol nach cod. B. liest: ut arena dejecti conculcarentur in terra (während cod. F. hier terram liest). Tract. VI. 62, 21: alios ... sit dejecturus in

Dieser Sprachgebrauch, geschweige denn eine solche Vorliebe, ist dem echten Novatian fremd. Er sagt de cib. Iud. c. 3 [1]: accusat reformatos in feminam viros, de trinit. c. 29 [2]: in hoc spiritu positus nemo unquam dicit anathema Jesum ... in hanc quisquis blasphemaverit etc. Er verbindet credere regelmäßig mit dem Akkusativ, de trinit. c. 1 (1, 2); 9 (28, 5); 16 (54, 7 ff.; 56, 14 f.); 29 (105, 12). Das „confidere in homine“ de trinit. c. 16 (54, 12) ist ein Hebraismus (nach Jer. 17, 5) und findet sich auch anderwärts. Eine auffallende Ablativverbindung findet sich nur de trinit. c. 7 (23, 3): mens ... conversa jam ipsa in spiritu aliud quid amplius per spiritum conicere deum esse possit. Aber gerade hier wird man sich fragen müssen, ob angesichts des sonstigen novatianischen Sprachgebrauchs nicht „in spiritum“ zu lesen sei. Freilich sagt schon Tertullian de carne Chr. c. 11 (Oehler II, 447): (anima) in carne conversa, c. 15 (II, 451): (caro) in caelo resumpta est, de cor. mil. c. 11 (I, 446): ne in delictis (so die codd.) incidamus [3], dagegen Apol. c. 48 (I, 292): quis in quam bestiam reformari videretur, Scorp. c. 1 (I, 499): lucem in tenebras reformant. Die Sprache Novatians ist aber sorgfältiger als die Tertullians (auch Min. Fel. sagt Oct. 11, 9: ista figmenta ... in deum vestrum turpiter reformata sunt). Auch Cyprian, der mit Novatian in der Sprache vieles gemeinsam hat, vermeidet jede grobe Verwechslung von in c. Akk. u. in c. Ablat. So sagt er regelmäßig „manum in paenitentiam imponere“ (Ep. 15, 1. 514, 11; Ep. 18, 1. 524, 6; Ep. 19, 2. 525, 19 u. ö.), und wo einige Handschriften „in paenitentia“ bieten, wie Ep. 18, 1 (524, 6) und Ep. 71, 2 (772, 23), ist eben das m ausgefallen, an der zuletzt genannten Stelle durch Haplographie wegen des folgenden manum. Es liegt also kein Grund vor, gerade an dieser Stelle mit Hartel „in paenitentia“ zu lesen [4]. Das „reformatos in feminam viros“ Novatians lautet bei ihm ad Donat. c. 9: quisque virum in feminam magis fregerit. Ad Donat. c. 4 sagt er: in novum me hominem nativitas secunda reparavit. Wenn Cyprian Ep. 57, 2 (651, 18) schreibt: ut a pastoribus oves in periculum non deserantur (so alle Handschriften mit Ausnahme von zweien, die „in periculo“ haben), so will er damit wahrscheinlich an die gefährlichen Folgen erinnern, die es hätte, wenn die Herde von den Hirten im Stiche gelassen würde [5]. Und die Wendung „alius in

---

terra. Auch hier kann wieder gezeigt werden, daß Novatian eine andere Konstruktion vorzieht. De cib. Iud. c. II (edd. Landgraf-Weyman, Archiv f. lat. Lexik. XI, 1900, S. 228, 11) heißt es nämlich: commissum delictum ad conquirenda frumenta homines terrae soloque dejecit.

1) edd. Landgraf et Weyman, Archiv f. lat. Lexik. XI, 1900, S. 233, 4.

2) ed. Fausset. Cambridge, 1909, S. 110, 16 u. 20.

3) Andere Beispiele bei Hoppe, Syntax und Stil des Tertullian, 1903, S. 40 f.

4) Siehe Bayard, Le latin de S. Cyprien, 1902, S. 362.

5) Bayard, S. 143.

loco ejus substituatur“ Ep. 68, 3 (745, 21) statt des klassischen „substituere in locum“ [1] kann sich daraus erklären, daß „in loco“ daran war „an Stelle“ einer Präposition zu treten (vgl. Tert. adv. Iud. c. 13. II, 736: nobis qui successimus in loco prophetarum).

Soviel dürfte unsere kleine Untersuchung ergeben, daß man die oben angeführten Wendungen mit ihrer groben Verwechslung von in c. Akk. und in c. Abl. einem Novatian nicht zumuten darf, um so weniger, als er die meisten der fraglichen Wendungen selber bietet, aber so, daß er korrekt in c. Akkus. hat, wo in den Tractatus der Ablativ gesetzt ist.

2. Außer den trinitarischen Aussagen und literarischen Beziehungen wurde als Beweis gegen das 3. Jahrhundert die Einteilung der Kirchenmitglieder in catechumeni, competentes und fideles (tract. 12. 135, 2) angeführt, da diese sonst erst seit der Mitte des 4. Jahrhunderts bezeugt ist [2].

Man beachte aber auch Tract. V (52, 18ff.). Hier werden die sieben fruchtbaren Jahre im Traume des ägyptischen Josef gedeutet auf die septem charismatum spiritualium dona, quae per Isaiam vatem inclitum ecclesiae, quae Christi caro est, promittuntur, id est spiritus sapientiae, spiritus intellegentiae, spiritus consilii, spiritus virtutis, spiritus agnitionis, spiritus pietatis, spiritus timoris Dei (Is. 11, 2 f.). Die sieben unfruchtbaren Jahre aber sind die sieben Hauptsünden. Von dem erhöhten Christus (Phil. 2, 9—11) wird gesagt: ut frumenta fidei sanctorum horreis per ista septem charismata Spiritus quasi per annos septem congregare deberet, ut cum iniquitate *illa* septem capitalium criminum, quibus quasi per alios septem annos omnis iniquitas recapitulata sub Antichristo regnabit, fames fidei et salutis esse coepisset, tunc sancti pariter et fideles haberent famosam justitiae frugem, ne fides eorum innopia sermonis evicta deficeret.

Diese Stelle ist nicht wohl im 3. Jahrhundert geschrieben worden. Was zunächst das Lehrstück von den sieben Gaben des hl. Geistes betrifft [3], so lautet die Isaiasstelle 11, 1—3 nach der Vulgata so: Et egredietur virga de radice Jesse et flos de radice ejus ascendet. Et

---

1) Bayard, S. 145.

2) Funk, Kirchengesch. Abhh. u. Unterss. III, 1907, S. 287. Am selben Orte macht Funk auch die Beschreibung der äußeren Erscheinung Christi als „omni pulchritudine pulchrior, omni formositate formosior“ (tract. VII. 80, 10) gegen das 3. Jahrhundert geltend, da die vorkonstantinische Zeit sich den Erlöser als Mann der Schmerzen unscheinbar und häßlich vorgestellt habe. Daß aber auch jene aus Ps. 45, 3 hergenommene Anschauung zum Teil schon im 3. Jahrhundert, und gerade in Rom, vertreten war, geht aus Hippolyts Schrift über die Segnungen Jakobs hervor, wo vom Logos gesagt wird: *ὃς ἦν ὡραῖος κάλλει παρὰ τοὺς υἱοὺς τῶν ἀνθρώπων* (TU. 38, 1, 1911, S. 39, 8). Ich habe in der Theol. Litztg. 1912, S. 496 darauf hingewiesen.

3) Vgl. G. Pletl, Die Gaben des hl. Geistes in Schrift und Tradition (Katholik 1903 II, S. 460ff.). Die Angabe der Fundorte liegt bei Pletl etwas im Argen.

requiescet super eum spiritus Domini: spiritus sapientiae et intellectus, spiritus consilii et fortitudinis, spiritus scientiae et pietatis, et replebit eum spiritus timoris Domini. Irenäus zitiert adv. haer. III, 9, 3 (Stieren I, 453) die Stelle, aber nur mit Bezug auf Jesus und ohne von einer Siebenzahl und von „Gaben“ zu sprechen. In der Ἐπίδειξις c. 9 (TU. 31, 1, 1907, 6) aber setzt er den siebenfachen Geist, der sich auf Jesus niederließ, zu den sieben Himmeln und dem siebenröhrigen Leuchter in Beziehung. Tertullian sagt adv. Marc. V, 8 (Oehler II, 296), daß Isaias die „species spiritus“ so aufzähle: spiritus sapientiae et intellegentiae, spiritus consilii et valentiae, et spiritus agnitionis et religionis, spiritus eum replebit timoris Dei. Dann vergleicht er die Isaiasstelle mit 1 Kor. 12, 8—11, um die „donativa, quae charismata dicimus“ festzustellen, die den Gläubigen von dem in den Himmel aufgenommenen Christus (Ps. 68, 19. Ephes. 4, 8) gespendet würden. Eine Siebenzahl erwähnt auch er nicht, geschweige denn, daß er darauf Gewicht legte. Novatian de trinit. c. 29 (Fausset, 1909, 108) führt die Stelle so an: Et requiescet super eum spiritus sapientiae et intellectus, spiritus consilii et virtutis, spiritus scientiae et pietatis, et implebit eum spiritus timoris Dei. Er sieht die Weissagung bei der Taufe Jesu im Jordan erfüllt und sagt mit Bezug darauf vom hl. Geiste: Hic est, qui in modum columbae, posteaquam Dominus baptizatus est, super eum venit et mansit, habitans in solo Christo plenus et totus, nec in aliqua mensura aut portione mutilatus, sed cum tota sua redundantia cumulate distributus et missus, ut ex illo delibationem quandam gratiarum ceteri consequi possint, totius sancti spiritus in Christo fonte remanente, ut ex illo donorum atque operum venae ducerentur, spiritu sancto in Christo affluenter habitante. Wie man sieht, zählen die genannten Abendländer die „Gaben“ des Geistes paarweise auf, wie sie bei Isaias stehen, nicht einzeln, wie es in Tract. 5 der Fall ist, und sie verraten keinerlei Interesse für die Siebenzahl. Was die von der Vulgata abweichenden Benennungen der Gaben in Tract. 5 betrifft, so finden sich „intellegentia“ und „agnitio“ bei Tertullian, „virtus“ bei Novatian (Tertullian: valentia, und statt pietas: religio).

Der erste, der die Siebenzahl hervorhebt, ist Origenes. Er verbindet in Hom. 3 in Is. (Migne PG. 13, 227 ff.) die Stelle von den septem mulieres (Is. 4, 1) mit Is. 11, 2 f. und erklärt: „Septem mulieres una sunt, spiritus enim Dei sunt“, und wünscht, daß auch uns die „communio harum mulierum“ zuteil werde. In Num. hom. VI, 3 (Migne 12, 609) aber heißt es: Sed vide, quia supra nullum alium spiritus Dei requievisse septemplici hac virtute describitur, per quod sine dubio ipsa illa divini Spiritus substantia, quae, quia uno nomine non poterat, diversis vocabulis explanatur etc.

Ambrosius spricht Expos. in Luc. VII, 95 (Migne PL. 15, 1812) von der „gratia septiformis Spiritus“ ohne ausdrücklichen Hinweis auf Is. 11, 2 f. und de Spir. sancto 1, 16, 158 (M. 16, 771) von „septem

virtutes spirituales“ mit Bezugnahme auf Ps. 45, 5; Apok. 5, 6 und Is. 11, 2: „Unum ergo flumen, sed multi spiritualium donorum meatus“. Und Hieronymus schreibt in Is. IV, 11 (M. 24, 149): „Et hoc notandum, quod Spiritus Domini sapientiae etc. id est septenarius numerus, qui septem oculi in uno lapide dicuntur in Zacharia (3, 9).“ Augustin aber kann Serm. 347 c. 2 (M. 39, 1524) von den „septem illa notissima dona spiritalia“ bei Is. 11, 2f. reden und de divers. quaest. 61, 4 (M. 40, 51) die sieben Brote bei der wunderbaren Speisung auf die „notissima illa septenaria sancti Spiritus operatio“ anwenden (vgl. noch Enarrat. in Ps. 150 c. 1; M. 37, 1960). Auch Leo I. erwähnt Serm. 46, 7 (M. 57, 409) die „septiformis illa donorum largitas“.

Gregor I. endlich vergleicht mit den sieben Söhnen Jobs die „septem virtutes sancti Spiritus“, die in uns wachsen sollen (Moral. I, 27, 38; M. 75, 544) und spricht Hom. in Ezech. II, 7, 7 (M. 76, 1016) von der „septiformis gratia sancti Spiritus“, Moral. XXXV, 8, 15 (M. 76, 758) vom „Spiritus gratiae septiformis“, ohne Aufzählung und ohne Hinweis auf Is. 11, 2. Moral. XXXI, 45, 87ff. (M. 76, 620f.) aber behandelt er die „septem principalia vitia“, die aus dem Stolze, der „radix cuncti mali“, hervorgehen und sagt dann: „Nam quia his septem superbiae vitiis nos captos doluit, idcirco Redemptor noster ad spiritale liberationis praelium Spiritu septiformis gratiae plenus venit.“ Hier stehen also die sieben Geistesgaben den sieben Hauptsünden gegenüber, und es ist Jesus Christus, der mit den sieben Geistesgaben die sieben Hauptsünden bekämpft — wie in den Tractatus.

Angesichts dieser Entwicklung des Lehrstückes von den sieben Geistesgaben, wird man Tract. 5 mit seinen den sieben Hauptsünden gegenübergestellten „septem charismatum spiritualium dona“ trotz Tert. adv. Marc. V, 8 nicht dem 3. Jahrhundert zumuten dürfen. Noch deutlicher wird dies, wenn wir die Entwicklung des andern Lehrstückes, von den Hauptsünden, ins Auge fassen [1].

Im Neuen Testament bewegen sich die Aufzählungen von Sünden und Lastern zwischen fünf und neunzehn. Eine Zahl aber wird nie genannt. Paulus kennt 1 Kor. 6, 9f. Sünden, die vom Himmelreich ausschließen. 1 Joh. 5, 16f. werden Sünden nicht zum Tode unterschieden von der Sünde zum Tode. Eine „Kapitalsünde“ wird nie genannt. Freilich erscheinen bereits bei Tertullian adv. Marc. IV, 9 (Oehler II, 175) „septem maculae capitalium delictorum“, nämlich: idololatria, blasphemia, homicidium, adulterium, stuprum, falsum testimonium, fraus. Allein hier wird die Siebenzahl durch die Erwähnung der siebenmaligen Waschung des Syrers Naaman im Jordan veranlaßt

1) Vgl. Otto Zöckler, Das Lehrstück von den sieben Hauptsünden (Biblische und kirchenhistorische Studien. 3. Heft), 1893; E. v. Dobschütz, Die urchristlichen Gemeinden, 1902, S. 282ff.



und durch die Unterscheidung von adulterium und stuprum gewonnen. Wo keine Typik wirkt, besteht Tertullian nicht auf der Siebenzahl. So spricht er de pat. c. 5 bei der Erörterung der „contraria boni“, der „principalia penes dominum delicta“ von den drei Sünden des homicidium, des adulterium (und der venditio pudicitiae) und des Götzendienstes [1]. Diese drei Kapitalsünden spielen bekanntlich auch in de pud. als „peccata in Deum“, „peccata irremissibilia“ eine große Rolle (c. 12). In derselben Schrift aber zählt er c. 19 doch wieder als „peccata graviora et exitiosa, quae veniam non capiant“ auf: homicidium, idololatria, fraus, negatio, blasphemia, utique et moechia et fornicatio et si qua alia violatio templi Dei. Wenn nicht alles täuscht, so ist die Dreizahl bei Tertullian katholisch, eine andere Aufzählung aber montanistisch. Wie wenig aber im 3. Jahrhundert eine feste Sündentafel vorhanden war, zeigt Cyprian de bono pat. c. 14, wo er, wie Tertullian de pat. c. 5, auf die „adversa“ zu sprechen kommt und dabei als „mortale crimen“ aufzählt: adulterium, fraus, homicidium — also wohl eine Dreizahl, aber mit der fraus an Stelle der Idololatrie, obwohl der Bischof auch sie zu den Todsünden rechnet (vgl. de lapsis und die Verhandlungen wegen Aufnahme der Gefallenen). Clemens von Alexandrien kennt Strom. II, 20 (ed. Stählin II, 172, 6) mit Bezugnahme auf den Stoiker Aristo von Chios eine Vierzahl (*τετράχορδον*) von Hauptleidenschaften, nämlich Lust, Trauer, Furcht und Begierde. Lactantius aber schreibt Div. inst. VI, 19 (edd. Brandt et Laubmann I, 553, 20): Tres sunt igitur affectus, qui homines in omnia facinora praecipites agant, ira, cupiditas, libido. Origenes zählt in Levit. hom. XVI, 5 (Migne 12, 571 A) fünf böse Geister auf, die den Menschen heimsuchen, wobei er aber neben der fornicatio noch die libido nennt, die Zahl selber überhaupt nicht angibt und seine Aufzählung nicht als erschöpfend betrachtet (et in quibuscumque concupiscit caro adversus spiritum).

Bekanntlich trug Evagrius Ponticus in seiner Schrift *περὶ τῶν ὀκτὼ λογισμῶν* (Antirrhetikos) die Lehre von acht Lastergedanken vor, und diese wurde durch Johannes Cassianus (De coenob. inst. V—XII und Collat. V) dem Abendlande vermittelt [2], ohne daß sie jedoch hier durchgedrungen wäre. Cassian selber deutet Coll. V, 16—21 (ed. Petschenig, 140 sqq.) die sieben heidnischen Völker Deut. 7, 1 auf die Hauptsünden, indem er die Eßlust an die Spitze der sieben andern stellt. Prudentius setzt Psychomach. 21 sqq. (Migne 60, 22 sqq.), aber ohne ausdrückliche Zahlangabe, sieben Tugenden (Prov. 9, 1) sieben Laster gegenüber; Hamartig. 393 sqq. (Migne 59,

1) Mit völligem Unrecht findet Zöckler (a. a. O., S. 8) in de pat. 5 eine Sechszahl von Hauptsünden, vielmehr treten die drei genannten ganz deutlich heraus.

2) Vgl. Zöckler a. a. O., S. 15 ff. und seine Schrift Evagrius Ponticus (Bibl. u. kirchenhist. Studien, 4. Heft), 1893, S. 37 f., sowie St. Schiewietz, Das morgenländische Mönchtum I, 1904, S. 265 ff.

1040 sqq.) kennt er ein wider die menschliche Seele streitendes Heer von etwa 14 Sünden und schildert dann die sieben gegen das Volk Gottes kämpfenden kanaanitischen Völker nach Jos. 11, 3 bzw. Deut. 7, 1, ohne sie auf einzelne Laster zu beziehen. Orientius von Auch in Südgallien behandelt in seinem Commonitorium (Migne 61, 977 ff.) sieben Laster, ohne die Zahl zu beachten.

Augustin teilt im Enchirid. c. 13 (al. 45, ed. Scheel 1903, 30) die eine Sünde, die von Adam auf alle Menschen überging, in verschiedene membra: er nennt deren sechs, ohne die Anzahl anzugeben und ohne weitere auszuschließen (et si quid aliud in hoc uno admisso diligenti consideratione inveniri potest). Conf. III, 8 spricht er von „flagitia quae sunt contra naturam" und „flagitia quae sunt contra mores hominum", von „capita iniquitatis" und den Sünden „adversus tria et septem, psalterium decem chordarum, decalogum", den „flagitia in Deum" und dem „quod homines in se perpetrant" — eine bestimmte Zahl von „Hauptsünden" kennt er nicht. Bei Cäsarius von Arles Serm. 34, 3 (Migne 39, 1812) werden sechs Laster von sechs Tugenden verdrängt, aber die Zahl wird nicht hervorgehoben.

Der Vorgang von Cassianus, Prudentius und Orientius zeigt zwar, daß im Abendland bereits die Neigung vorhanden war, die morgenländische Achtzahl der Hauptsünden auf die Siebenzahl Tertullians zu verringern. Aber erst Gregor I. hat, wie wir oben schon sahen, die Siebenzahl der Laster benutzt und ausschließlich festgelegt und zugleich den sieben Gaben des hl. Geistes gegenübergestellt [1]. Und wie er, so schreibt Isidor von Sevilla Sent. II, 37, 8 und 9 (Migne 83, 639): Principalium septem vitiorum regina et mater superbia est. . . . Sicut princeps vitiorum superbia nos eorum potestatibus subdit, ita Christus septiformi gratia plenus a dominatu vitiorum nos eruit et quos illa addicit septemplici vitio, iste liberat septiformis gratiae dono. Freilich sagt derselbe Isidor de differ. II, 40, 161 (Migne 83, 96): Octo sunt perfecta ac principalia vitia . . . ex quibus vitiorum turba exoritur copiosa, und in der Quaest. in vet. test., in Deut. c. XVI, 2 ff. (Migne 83, 366) erklärt er zwar die sieben Völkerschaften Deut. 7, 1 als die septem principalia vitia, zählt aber dann in Wirklichkeit nach Cassian deren acht auf. Dieses Schwanken zwischen sieben und acht Hauptsünden hält noch einige Jahrhunderte an [2].

Was folgt nun aus diesem Sachverhalt für die Tractatus? Daß im 3. Jahrhundert einfach mit „iniquitate illa septem capitalium criminum"

1) Bezeichnend ist, daß z. B. Ambrosius Expos. in Luc. VII, 95 (Migne 15, 1812) zwar die „gratia septiformis Spiritus" erwähnt, aber die sieben schlimmeren Geister, die der ausgetriebene und zurückkehrende böse Geist mitbringt (Luk. 11, 26) nicht auf Hauptsünden bezieht: „Itaque ut nobis multiplicatur septiformis Spiritus gratia, ita illis immundorum spirituum omnis cumulatur injuria."

2) Zöckler, S. 52.



ohne nähere Angabe auf sieben Hauptsünden als auf etwas Selbstverständliches und Allgemeinbekanntes verwiesen worden wäre, halte ich trotz Tertullian — der doch die delicta aufzählt und sie nicht als selbstverständlich voraussetzt! — für ausgeschlossen. Ja selbst am Ende des 4. Jahrhunderts will mir ein so kurzer Hinweis, zumal mit der Gegensätzlichkeit zu den sieben Geistesgaben, nicht recht wahrscheinlich vorkommen. Es träte dann ein Schweigen ein bis Gregor I., während von Gregor die Parallele sofort Isidor übernimmt.

Butler, der früher [1] noch das 6. Jahrhundert für die Tractatus offen hielt, nimmt jetzt [2] auch Gregor von Elvira als Verfasser an, läßt aber dabei die gegen das 4. Jahrhundert sprechende Abhängigkeit von Gaudentius von Brescia als ungelöste Schwierigkeit bestehen. H. Brewer [3] schreibt die Traktate Rufin zu. Allein eine Abhängigkeit des Traktators von Rufin dürfte wahrscheinlicher sein als eine Identität [4]. Gegen die Brewersche These äußert sich H. Moretus [5] und A. Merk [6]. Dieser letztere legt auf die Beziehungen der Tractatus zu Gaudentius von Brescia Gewicht und neigt zur Annahme, daß sie in der Form dem 5. Jahrhundert angehören, aber älteres, nicht einheitlich verarbeitetes Gut enthalten. Nimmt man eine Benutzung der Tractatus bei Cäsarius von Arles an, wozu Grund zu bestehen scheint [7], so müßten sie im zweiten Viertel des 6. Jahrhunderts vorhanden gewesen sein.

Ins 6. Jahrhundert dürfte auch die von uns behandelte Stelle von den sieben Hauptsünden im Gegensatze zu den sieben Gaben des Geistes (Tract. V. 52, 18ff.) frühestens passen. Wenn man aber das von de Bruyne angenommene Verhältnis der Tractatus zu Cäsarius umkehren und zugleich Gregor I den Tractatus vorausgehen lassen will, so kann man diese noch weiter herabrücken ins 7. oder 8. Jahrhundert. Zitiert (unter dem Namen des Origenes) werden sie erstmals in dem etwa 690—750 verfaßten Liber glossarum.

Auf alle Fälle zeigen die mit den Tractatus bereits gemachten Erfahrungen, daß man mit der Zuweisung herrenloser oder unter falschem Namen überlieferter Schriften an bestimmte Schriftsteller nicht vorsichtig genug sein kann. So dürfte über den Verfasser dieser Tractatus auch noch nicht das letzte Wort gesprochen sein.

---

1) The Journal of Theological Studies, 1905, S. 589ff.
2) Journal 1909, S. 450ff.
3) Das sog. athanasianische Glaubensbekenntnis, 1909, Beilage I, S. 155ff.
4) Vgl. Funk, Kirchengesch. Abhdlg. u. Untersuch. III, S. 296ff.
5) Bullet. de litt. eccl. 1909, S. 365ff.
6) Ztschr. f. kath. Theol. 1911, S. 775ff.
7) de Bruyne, Rev. Bénéd. 1906, S. 173ff.

Zur Geschichte des Studienwesens im Dominikanerorden

Von Oberbibliothekar Prof. Dr. Ludwig Schmidt in Dresden

In dieser Zeitschrift Bd. 34, 1913, S. 74 ff. 478 ff. und 35, 1914, S. 40 ff. haben Bünger und Hofmeister nach neuen Funden wertvolle Mitteilungen zur Geschichte des Studienwesens bei den Dominikanern der sächsischen Ordensprovinz veröffentlicht [1]. Hierzu gesellt sich eine noch unbekannte fragmentarische Aufzeichnung, die sich in dem Manuskript der Sächsischen Landesbibliothek zu Dresden R 136, 31 befindet. Sie steht auf einem einseitig beschriebenen, oben, unten und rechts durch Beschneiden stark verkleinerten Pergamentblatt, das einstmals als Bucheinband gedient hat, und stammt nach den Schriftzügen aus dem 14. Jahrhundert. Nach dem aufgedrucktem Stempel Bibliothèque impériale früher in der Pariser kaiserlichen Bibliothek, ist das Blatt auf unbekannte Weise in den Besitz F. A. Eberts und aus dessen Nachlaß zur Dresdener Bibliothek gekommen [2]. Wie bei dem ganz ähnlichen Hofmeisterschen Fragment handelt es sich hier um ein Stück aus den Akten eines Provinzialkapitels der sächsischen Provinz aus den siebziger Jahren des 14. Jahrhunderts.

Von den aufgeführten Personen sind folgende anderweit bekannt: Johannes de Berch = Johannes Berchus? (1379) bei Finke, Röm. Quartalschrift 8, 1894, S. 384. Alb. Holtwikede, Dortmunder Urkundenbuch II, 992 (J. 1398). Petrus Pinguis = ... Pingwis socius Pirnensis bei Zacke, Todtenbuch des Dominikanerklosters zu Erfurt, S. *123*. Albertus de Kotzowe = Hofmeister S. 490 (JJ. 1370—80). Henricus Sapiens = Hinricus supprior, Lübecker Urkundenbuch IV, 651 (J. 1397)? Johannes Tunna = Johannes prior ebenda 470 u. a. (JJ. 1386 ff.)? Tymmo = Thymo von Segeberg, ZKG. 35, 59, N. 4 (JJ. 1377 u. ff.). Henricus Molewolt † 1389, Mecklenburger Urkundenbuch Nr. 12 104.

Westf[alia]	Henricus de Rentelen Wynandus Lof Hermannus Lerbeke	Minden[ses]
	Johannes de Berch Euirhardus de Reys	Wesalien[ses] (Wesel)
	Arnoldus Voyt Albertus Holtwikede	Tremonien[ses] (Dortmund)

1) Dort ist auch die andere Literatur verzeichnet.

2) Vgl. Ludwig Schmidt, Katalog der Handschriften der Kgl. öff. Bibliothek zu Dresden III, 1906, S. 335.

Thur[ingia]	Henricus de Gamestede	Erf[ordenses]	We[stfalia] [2]
	Theodericus de Dachebeche		
	Johannes de Sunnenborn	Ysenac[enses]	
	(Conradus Goring) [1]		
	Wernherus de Vronrode	North[usienses]	
	Bertoldus de Tennistede		
	Ludowicus Clinkart	Martburg[enses] (Marburg)	
	Bertoldus de Lychen		
	Wygandus Pera	Treysen[sis]	
Misna	Johannes Dragas	Vribergen[sis]	Thur[ingia] [2]
	Petrus Kaldisen	Egren[ses]	
	Franciscus Longus		
	Petrus Pinguis	Pirnen[sis]	
	Albertus de Kotzowe	Plawen[ses]	
	[Henricus de Royda] [1]		
	Wenzislaus et Matheus de prouincia Bohemie qui fuerunt isto anno in Gotingen		
Slauia	Henricus Sapiens	Lubic[enses]	
	Johannes Tunna		
	Tymmo		
	Johannes Blydeleuent		
	Henricus Molewolt	Rostoc[enses]	
	Eckebertus Degen		
	Radolfus	Wysmar[iensis]	
Hollandia	Herbernus	Traiecten[sis] (Utrecht)	
	Gerhardus Pater noster	Nouiómagien[ses] (Nymwegen)	
	Theodericus de Xantis		
Frisia	Johannes Polis		
	Tammo		
	Wybrandus		

Bruchstücke aus Akten eines anderen, späteren Provinzialkapitels besitzt die Bibliothek zu Wolfenbüttel Cod. Gud. lat. 179, von denen Ebert in demselben Dresdener Mskr. eine Abschrift geliefert hat. In dem gedruckten Wolfenbütteler Handschriftenkatalog (IX, 1913, S. 181) ist die irrige Vermutung ausgesprochen, daß es sich um Studentenverzeichnisse der Erfurter Universität handele. Da die Ebertsche Abschrift ungenau und das Original mir nicht zugänglich ist, muß ich auf eine Veröffentlichung derselben verzichten und mich begnügen, die Wissenschaft auf diese unsere Kenntnis bereichernde Quelle hinzuweisen.

1) Durchstrichen.
2) [ ] abgeschnitten.

Was hat Luther im Juli 1505 bei Stotternheim erlebt?

Von K. Zickendraht, Basel

Das Erlebnis Luthers bei Stotternheim, das ihn zu dem gezwungenen Mönchsgelübde trieb, muß nach den besten Zeugnissen, wie sie Scheel in seinem Lutherwerk gründlich erörtert hat [1], dasjenige eines furchtbaren Gewitters gewesen sein, das sich zunächst um ihn her entlud. Anderseits muß er aber doch eine ganz besondere schreckenerregende Erscheinung gesehen haben, die sein Vater hernach als ein „Gespenst" deuten konnte. Es ist nun wohl kaum noch bestimmt auszumachen, was Luther gesehen hat. Aber zu bestimmteren Vermutungen darüber dürfte man doch wohl gelangen, wenn man einmal fragt, was denn sonst etwa Leute, die sich inmitten von Gewittern befanden oder gar von Blitzschlägen gestreift wurden, gesehen haben. Es kann hierbei für unser Problem zunächst ganz davon abgesehen werden, was wirklich objektiv geschehen ist, und was subjektiv hinzugekommen ist an Sinnestäuschung durch physiologische Vorgänge und durch die Tätigkeit der Phantasie an Schreckbildern, die aus den Tiefen der Seele hervorgelockt werden. Am wertvollsten wäre es, Zeugnisse von solchen zu vergleichen, die ähnliche Erlebnisse hatten wie Luther und zugleich seine Weltanschauung teilten. Vielleicht regt dieser Aufsatz zur weiteren Mitteilung solcher Zeugnisse an, die gar nicht leicht aufzutreiben sind. Er möge als ein erster Versuch in dieser Richtung dienen, wobei zugleich am Schlusse hingewiesen sei auf die religionsgeschichtliche und metaphysische Bedeutung des Prinzips dieser Untersuchung.

In der Regel scheinen allerdings Leute, die vom Blitze getroffen werden, wenn sie wieder zu sich kommen, sich keines Gesichts- und Gehörseindrucks zu erinnern [2]. Indessen gibt es auch Ausnahmefälle. Ein junger Mann, der bei einem Gewitter vom 19. Mai 1888 im freien Felde vom Blitz getroffen wurde, während er seinem Pferde Brot reichte, erzählte hernach, daß er sich selbst von Licht umhüllt und eine faustgroße feurige Kugel über den Rücken des Pferdes entlang laufen sah [3]; man wird hier an die vielbesprochene Erscheinung des Kugelblitzes denken [4]. Es ist schon, wie von dem Berichterstatter für den erwähnten Fall, so überhaupt gezweifelt worden, ob man es dabei mit einem objektiven Vorgang oder nur mit einer subjektiven Wirkung im Auge des

1) O. Scheel, Martin Luther, Bd. I², S. 248ff.
2) Sieben Beispiele bei Arago, Über das Gewitter (Werke, Bd. 4, S. 251).
3) Meteorolog. Zeitschr. 1889, S. 231.
4) Vgl. dazu Sauter, Über Kugelblitze (ebenda 1895) und Arago a. a. O., S. 37ff.

vom Blitze Getroffenen zu tun habe, wie ja an vielen Beobachtern des sogenannten Kugelblitzes hernach andere physiologische Wirkungen, wie Lähmungen verschiedener Art beobachtet wurden, vor allem die unheimliche Erscheinung, daß die Haut hernach an verschiedenen Körperteilen durch Blutergüsse mit dunkeln Flecken bedeckt erscheint. Heutzutage zweifelt man jedoch nicht mehr daran, daß der sogenannte Kugelblitz wirklich vorkommt. Zur Erklärung der unten mitgeteilten Erzählung Vadians sei nur noch beigefügt, daß dessen Erscheinung oft als ein roter Ball beschrieben wird, in dessen Innern ein Feuer brennt, oder aus welchem Blitze nach den Seiten sprühen. Bedenkt man nun die an sich erschreckende Wirkung, die ein solches Phänomen haben muß, und die, wie es scheint, durch den Einfluß des elektrischen Vorgangs auf das Nervensystem zu einem ganz unsäglichen Grauen gesteigert werden kann [1], so wird man begreifen, daß der Beteiligte noch Dinge sieht, die in Wirklichkeit gar nicht vorhanden sind. So mögen alle die Sagen von den brennenden Männern entstanden sein, die als feurige Körbe, glühende Backöfen, feurige Drachen, Hunde mit glühenden Augen usw. beschrieben werden [2], und diese Überlieferungen mögen wieder rückwirkend die Phantasie zur Ausbildung solcher Vorstellungen im Falle ähnlicher Erlebnisse veranlaßt haben. Als ein solches Erlebnis ließe sich z. B. ohne weiteres folgende Sage deuten: Ein Mann vom Lande traf auf dem Wege nach Solothurn plötzlich eine Frau, die ein Kind auf dem Arme und eine glühende Stange in der Hand trug. Vor Schrecken schreiend lief er davon. Zu Hause klagte er über Brennen am ganzen Leibe und sah die Haut beim Auskleiden mit schwarzen Blattern bedeckt, die die Form von Abdrücken der Hasenpfoten im Schnee hatten [3]. Man vergleiche die letztere Wirkung mit dem oben Gesagten. Die Quelle, der diese Erzählung entstammt, ist allerdings nicht unbedingt zuverlässig.

Völliges Zutrauen verdient hingegen folgende Mitteilung aus Vadians Diarium, die mir das Erlebnis Luthers geradezu zu erhellen scheint, weil sie der Reformationszeit entstammt. Ich kann mir nicht versagen, das Wesentliche im Wortlaut hierher zu setzen, und bemerke nur im voraus, daß mir der Vorgang durch die Annahme eines Kugelblitzes am besten erklärt scheint, und daß der Beteiligte in seinem Schrecken sogar Worte ausgestoßen hat, die an diejenigen Luthers bei Stotternheim erinnern.

Vadian erzählt vom Jahre 1532 [4]:

„Uf mentag vor S. Jörgen tag sich an wunderbarlich gesicht zutrug zu hellem Tag in unsers spitals hof zu Gerschwil, den dozmal Uolrich

1) Vgl. dazu den vielleicht gerade durch seine Übertreibung charakteristischen Bericht eines Militärarztes in Meteorolog. Ztschr. 1894, S. 29.
2) Vgl. Rochholz, Schweizersagen aus d. Aargau, Bd 1, S. 45 ff.
3) Rochholz a. a. O., Bd. 2, S. 61.
4) Vadian, Deutsche Schriften, Bd. 3, S. 413.

Bruwiller buwt. Und begab sich, als gedachter Uolrich unden bi der Sitern (beim Flusse Sitter) zusampt sinem son zu agker gieng und bi heller Sonnen um miten Tag schön und stil was: hörten sie oben am barg har anfangs ain raßlen underm holz harin, nit anderst, als ob etlich karren mit geladnen Stainen dahar giengind. Darum der Son sait: Vater, wer fuert die Stain dahar? Wie si in diser Red warend, do kam von Stund an ain sölich brastlen, Toßen, Schissen und boldern, daß Uolrich zu sinem Son gsait hat: ,Nun helf uns der almechtig Got, wir mueßend dran, es gat alles ze Grunt, hilf! Her Gott, hilf!' Do sölichs weret, ist ain groß rot hund mit fürflammen uß den Oren und uß dem Mul under dem holz hargloffen, den si mit iren ougen gsechen hand, der hat sich oben wider dem holz zugwendt. Und ist zuletzt aine sölich grusame wind kon, daß sie gedunkt hat, die est stübend von den tannen gen himel uf und fiel ain tan nach der andern ze grunt."

Soweit Vadians Erzählung, der noch beigefügt sei, daß eine nachherige Untersuchung, wie dies bei den Erscheinungen des Kugelblitzes oft der Fall war, keinerlei Schaden hat feststellen können.

Ich vermute, daß Luther etwas Derartiges gesehen hat. Zu einer Bestätigung dieser Vermutung könnte der Hinweis auf jenes Erlebnis Luthers dienen, da er nach Veit Dietrich im Jahre 1530 auf der Koburg eine flammende und feurige Schlange sah, die sich in verschiedenen Windungen von einem Turmdache aus auf den Wald herabstürzte. Bemerkenswert ist nämlich, daß Luther sich hernach bei der Revision der Psalmenübersetzung zu Psalm 18, 15 darauf berief, daß er „sah meine Teufel fliehen über Walde zu Koburg". Luther hielt ja den Blitz für eine Teufelswirkung [1]. Beim Vergleich dieser Erzählung mit derjenigen von dem Ereignis bei Stotternheim fällt allerdings auf, daß bei dem Koburgerlebnis die Annahme einer Sinnestäuschung viel näher liegt, weil als Nachwirkung des Ereignisses Schwindel und Ohrensausen erwähnt werden. Ferner steht man, wenn man den Ausdruck: „meine Teufel" durch Erinnerung an ein ähnliches Erlebnis bei Stotternheim erklären will, vor dem Problem, daß doch Luther, wie Scheel richtig bemerkt, in jenem Ereignis damals einen göttlichen Ruf erkannte. Aber später dachte er ja eben anders; denn ihm gab das Wort seines Vaters zu denken, es sei vielleicht ein „Gespenst" gewesen, worunter Luther nach seiner Auffassung doch wohl ein Blendwerk des Teufels verstand. In seinem Briefe an den Vater vom 21. November 1521 bringt er hauptsächlich den Todesschrecken als Wirkung des Erlebnisses zum Ausdruck. Einen Engel des Lichts hat er jedenfalls nicht darin gesehen, auch wenn er seinen Eintritt ins Kloster als göttliche Fügung darstellt; vielmehr scheint er das Ereignis unter die Versuche des Satans, ihn vorzeitig umzubringen, zu rechnen.

Zwei Bemerkungen mögen diese Untersuchung noch abschließen, Einerseits könnte es religionsgeschichtlich vielleicht manche Vorstellung der Völker verständlicher machen, wenn man die genannten außerordentlichen meteorologischen Erscheinungen beizöge. Von den Indianern

1) Vgl. H. Grisar, Luther, Bd. 3, S. 240. 423. 623.

Kaliforniens wird berichtet, daß sie den Kugelblitz personifizieren und ihm böse Macht zuschreiben [1]. Ähnlich ließen sich vielleicht die Wurfscheiben mancher Gewittergötter, die „Flamme des kreisenden Schwertes“ Gen. 3, 24 und anderseits Ezechiels beseelte Ophanim erklären. — Anderseits steht man metaphysisch hier vor der Frage, ob man darin, daß gerade Luther in jenem Augenblick diese Erscheinung zuteil wurde, nur einen Zufall sehen will. Man wird gerechterweise etwa das Bekehrungserlebnis des hl. Norbert herbeiziehen, wie dies Scheel tut. Man kann aber auch weitergehen und das Damaskuserlebnis des Paulus, die Theophanie des Jesaja und des Ezechiel heranziehen, die alle in ihren Beschreibungen auffällig an gewisse meteorologische Erscheinungen erinnern und anderseits in der Geistesgeschichte eine so entscheidende Rolle spielen. Ist hier überall ein rein geistiger Vorgang gemeint? und wenn nicht, wie soll man über das Zusammentreffen außerordentlicher Naturvorgänge und Geistesereignisse denken? Dies ist das Problem, das man sich auch an Luthers Erlebnis bei Stotternheim veranschaulichen kann.

Fünf Melanchthonbriefe

Mitgeteilt von Otto Clemen in Zwickau

CR. VII, 950, Nr. 5061 ist abgedruckt eine Vorrede Melanchthons zu einer 1552 bei Philipp Ulhart in Augsburg erschienenen Neuausgabe der tabulae directionum et profectionum Regiomontans von Cyprianus Leovitius. Die Vorrede ist gerichtet an die Gebrüder Georg und Ulrich Fugger in Augsburg und unterzeichnet: Noribergae in natali Imp. Caroli V. Augusti [= 24. Febr.] Anno 1552. Der Astronom und Astrolog Cyprianus Leovitius, geboren 1524 in Hradisch in Böhmen, scheint damals in Augsburg seinen dauernden Aufenthalt gehabt zu haben. Später nahm ihn Kurfürst Ottheinrich von der Pfalz als Hofmathematikus in seine Dienste und wies ihm die Stadt Lauingen als Wohnort an, wo er 1574 gestorben ist [2]. Die Zwickauer Ratsschulbibliothek besitzt von den tabulae ein Exemplar, auf dessen Titelrückseite folgende eigenhändige Widmung steht: D. Joanni Ceramio vulgo Kraufs, Aurbachio, Cyprianus Leovitius autor huius operis amicitiae ergo dedit, nomine nobilis ac clarissimi viri D. Joannis Rosenbergeri. Hoc manu mea testor. Joannes Rosenberger gehörte zu dem Geschlechte derer von Rosenberg, das im südlichen Böhmen (mit dem Hauptsitze in Krumau) begütert war [3]; Leovitius rühmt die „familia Rosenbergia“ in dem Vor-

1) Encyclopedia of Religion and Ethics, Bd. 10, S. 370.
2) ADB. 18, S. 417 f.
3) Vgl. auch Georg Loesche, Luther, Melanthon und Calvin in Österreich-Ungarn, 1909, S. 164.

wort an Ottheinrich vom 17. Febr. 1557 zu seinem Ephemeridum novum atque insigne opus (Augsburg, Ulhart, März 1557), daß sie neben Ottheinrich und den Fuggern ihn bei seinen wissenschaftlichen Arbeiten und bei der Drucklegung derselben finanziell unterstützt hätte. Merkwürdig, daß „Lunzius“, der nach CR. VII, 953 Anm. die Vorrede Melanchthons nach dem Exemplar der Leipziger Stadtbibliothek für Bretschneider abgeschrieben hat (nach CR. I, LXXXVIII war er um 1830 junger Lehrer am Nikolaigymnasium), nicht gemerkt hat, daß dem Druck auch noch vier Briefe Melanchthons an Leovitius beigegeben sind. Sie stehen unter dem besonderen Titel: Epistolae aliquot D. Philippi Melanthonis ad autorem. Die vier Quartblätter sind signiert: $\beta\beta$, $\beta\beta$ 2 und $\beta\beta$ 3. Auf der vorletzten Seite steht nur: Excudebat Augustae Vindelycorum in platea templaria divi Huldrichi Philippus Ulhardus. Anno domini 1552. Mense Aprili. Die letzte Seite ist leer. Das ist die angebliche Sonderausgabe, die Karl Hartfelder, Philipp Melanchthon als Praeceptor Germaniae, 1889, S. 608, Nr. 496 verzeichnet hat. Im Serapeum 28, 1867, S. 89 sind die vier Briefe nach unserm Druck zum CR. nachgetragen, aber nicht abgedruckt. Ihre Mitteilung wird daher willkommen sein.

Clarissimo viro eruditione et virtute praestanti D. Cypriano Leovicio, Mathematum illustratori, amico suo colendo.

Doctissime Cypriane, saepe repeto narrationem de oraculo, quod Plato interpretatus est, Ita graeciam fore tranquilliorem, cum Aram Cubicam in Delo duplicasset, hoc est, cum multi verae Philosophiae studia colere cepissent [1]. Volui igitur et ego plurimorum animos ad hanc minus turbulentam doctrinam revocare. Fui igitur et sum hortator multis, ut hanc Philosophiam, quam tu illustras, discant. Quare, quod a me praefationem petivisti, libenter tibi morem gessi. Hoc tantum doleo me non posse tantum virium ad optimam causam adferre, quantum et vellem et rei dignitas postulat. Habes istic eloquentes viros, Wolfium [2] et alios, qui magis ornare tuos labores possent. Mitto autem nostras pagellas et tuo iudicio et arbitrio permitto, an eis uti velis. Etiam doloribus et occupationibus impedior, quo minus nitida scribam. Bene et foeliciter vale et significa, an has pagellas acceperis. Salutem opto D. Wolfio. 23. Febr. [3]. Philippus Melanthon.

---

1) Mel. hat also den Brief des Eratosthenes an Ptolemäus II. gekannt (Moritz Cantor, Vorlesungen über Gesch. der Mathematik I, 1880, S. 181; Federigo Enriques, Fragen der Elementargeometrie, deutsch von H. Fleischer 2, 1907, S. 189).

2) Über Hieronymus Wolf, damals Bibliothekar bei Anton Fugger, vgl. ADB. 43, S. 755—57 und Friedrich Roth, Augsburgs Reformationsgesch. 3, 1907, S. 155. In der Zwickauer Ratsschulbibliothek finden sich einige Bücher aus seinem Besitze. Den Oktavbänden 4. 8. 18 und 6. 3. 33 ist vorn das Holzschnittporträt Wolfs eingeklebt, hinten sein Wappen (ein aus einem Dreiberg wachsender schwarzer Wolf).

3) Nämlich 1552, Nürnberg, wo Mel. 22. Jan. — 9. oder 10. März weilte (CR. VII, XIV).

Alia epistola.

Doctissime domine Cypriane. Non dubito tuam Uranien favere Musicae et eius artis cultoribus. Ideo de hoc Valentino Citharoedo Regis Polonici, qui et vir honestus est et dulcis Musicus, ad te potissimum scripsi. Venit in germaniam, ut edat in officinis Typographicis scripta de sua arte, et pecunia instructus est. Audire autem istic Musicos volebat, quos esse excellentes in familijs Fuggerorum intelleximus. His etiam spero voluptati fore huius Valentini in ea arte suavitatem. Quare valde te oro, ut et dominis Fuggeris et Musicis eum commendes. Scis illud Homericum: *πᾶσι γὰρ ἀνθρώποισιν ἐπιχθονίοισιν ἀοιδοὶ τιμῆς ἔμμοροί εἰσι καὶ αἰδοῦς*[1]. Spero igitur tua officia tali hospiti non defutura esse. Bene vale et significa, an pagellas, quas nuper misi, acceperis. Salutem opto D. Wolfio viro doctissimo. Calendis Martij.

Philippus Melanthon.

Alia epistola.

Clarissime et doctissime vir. Saepe recito versum Homeri de nuncio prudente: *ἐσθλὸν γὰρ τὸ τέτυκται, ὅτ' ἄγγελος αἴσιμα εἰδῇ*[2]. Commoda res valde est, Sapiat si nuncius ipse. Pagellas igitur praefationis nunc viro docto et amanti ingenium tuum et Philosophiam, quam illustras, tradidi Johanni Culmanno[3], quem spero fideliter eas exhibiturum esse. Misi et ante decem dies per eos, quibus mandata dedisti, qui an curaverint ad te perferri, nescio. Scriptum meum nimis tenue et squalidum est, sed voluntatem tibi meam utcunque declarare volui. Et profecto iuventuti sum hortator assiduus, ut harum artium studia colat, quas ut Deus conservet, opto. Ostendet tibi vir clarissimus D. Peutingerus geneses[4] filiorum, de quibus iussi te consuli. Viro doctissimo D. Hieronymo Wolfio salutem opto. Bene et foeliciter vale. Die 4. Martij.

Philippus Melanthon.

Alia epistola.

Clarissime et doctissime vir. Etsi scio et te et alios istic multo splendidius ornare posse optimas artes, quae vere sunt et dona Dei et testimonia de Deo, quam ego possum, Scripsi tamen aliquid, ut tibi morem gererem. Nam accendere multorum ingenia ad hęc studia cupio. Et pagellas meas ad te mitti curavi per civem, qui se abs te mandata habere adfirmabat, qui quidem eas viro clarissimo Erasmo Ebnero[5] ostendit, qui se legisse pręfationem a me scriptam et probare ait. Quanquam autem spero te nostras pagellas accepisse, tamen rursus

1) ϑ 479.
2) O 207.
3) Wohl ein Sohn Leonhard Culmanns, der 1549—55 Prediger an St. Sebald in Nürnberg war (Archiv f. Reformationsgesch. 13, S. 289[11]).
4) Horoskope.
5) Seit 1536 im Nürnberger Rat (Enders 14, 69[4]).

describi curavi et dedi nostro amico Johanni Culmanno viro docto, qui tibi id exemplum et epistolam meam exhibebit. Gaudeo te laborem in illustrandis his artibus sumere et Deum oro, ut Ecclesiam, politias, disciplinam et optimarum artium studia conservet. Videmus, quales Imperiorum confusiones impendeant, quas ut Deus leniat oro, ut saepe dicimus: Fata movere Deus, tollere fata potest [1]. Bene et foeliciter vale. Salutem opto viro doctissimo Hieronymo Wolfio. Die Martij quarto.

Philippus Melanthon.

Einen fünften Melanchthonbrief kann ich aus dem in der Bibliothek der Grimmaer Fürstenschule befindlichen Originale veröffentlichen:

CR. VI, 662, Nr. 3997 ist ein Brief Melanchthons vom 1. Sept. 1547 abgedruckt, der in der einen Gothaer Handschrift überschrieben ist: Nobilitate generis et honestiss. indole praedito D. Othoni Wilhelmo a Turgem, während der Name in der anderen Thungen lautet. Das letztere ist richtig. Adressat ist der im August 1544 in Wittenberg immatrikulierte Otto Wilhelm a Tungen. Wie der Schluß des Briefes zeigt, gehörte er zu Melanchthons Pensionären. Der Schmalkaldische Krieg hatte ihn nach Nürnberg verscheucht. In dem jetzt zutage gekommenen zweiten Briefe rät ihm Melanchthon, bis auf weiteres ruhig dort zu bleiben, wenn er aber durchaus wieder eine Universität beziehen wolle, sich nach Heidelberg zu begeben.

Otto Wilhelm von Thüngen ist ein Sproß des berühmten fränkischen Adelsgeschlechts und zwar ein Sohn (geb. um 1528) des am 2. Juli 1551 gestorbenen Hans Jörg I. auf Höllrich. Seine Wittenberger Studentenzeit und sein Verkehr mit Melanchthon scheint ihm lebhaftes religiöses Interesse eingebracht zu haben. Am 19. Sept. 1564 beriefen er und sein Geschlechtsgenosse Bernhard III. sämtliche Thüngensche Pfarrer nach Gräfendorf, wo die „Gräfendorfer Kirchenordnung“ eingeführt wurde. Seit dem 22. Febr. 1567 war er Würzburgischer Amtmann in Trimberg. Er starb am 24. Juni 1568 [2].

S. D. Literas, quas ad me pater tuus, vir Nobilitate generis et virtute praestans, misit, accepi. Tempora autem ipsa hanc deliberationem de tuo reditu in Academiam nostram abrumpunt. Adhuc metuimus obsidionem vrbis Parthenopes [3]. Non erit igitur tranquillitas in vicinia uel studijs literarum uel securitati iuuentutis necessaria. O rem miseram! Semel mota ciuilia bella difficulter et tarde sedantur. ac nimis verum est dictum poëtae: Alta sedent ciuilis vulnera dextrae. Necessaria igitur sapientia est in gubernatorib. cauere, ne vlla bella

1) Diesen Vers hat Mel. öfter zitiert, z. B. CR. VIII, 217 und bei P. Flemming, Beiträge zum Briefwechsel Melanchthons, 1904, S. 48.
2) Rud. Karl Reinh. Freih. v. Thüngen, Zur Genealogie der Familie derer v. Thüngen, Archiv des Histor. Vereins von Unterfranken und Aschaffenburg 54, 1912, S. 114.
3) Magdeburg.



ciuilia moueantur. Sed deum oremus, vt poenas mitiget. Adhuc existimo te in vrbe Noriberga commodissime studijs literarum operam dare posse, vbi et tutior es, et in re pub. bene morata multa audis et vides exempla, quae te erudire possunt. Sed si ad Academiam aliquam properas, hoc tempore Heidelberga tranquillior est ceteris, et est vicina patriae. Bene vale 7 Maij [1].

Philippus Melanthon.

Adresse: Nobilitate generis et uirtute praestanti Othoni guielmo a Tungen amico suo.

Über das Recht der Gemeinden in Glaubenssachen und ihren religiösen Angelegenheiten

Ein Aufsatz von Abraham Teller 1788

Mitgeteilt von Heinrich Meisner, Berlin-Charlottenburg

Unter den verschiedenen Mittwochsgesellschaften, die in Berlin im 18. und 19. Jahrhundert bestanden haben, ist die der „Freunde der Aufklärung" durch ihr Wirken auf Volksbildung und Förderung wissenschaftlicher Anregungen, sowie durch die Zeitdauer, während welcher sie bestand, besonders hervorgetreten. Sie wurde 1783 gegründet und hielt ihre Ziele nach der Sitte der Zeit geheim, so daß sie sich nach außen nur als Mittwochsgesellschaft bezeichnete. Ihre Akten sind noch nicht veröffentlicht. Die erste Mitgliederliste enthält zwölf Namen, deren Träger wohl als die Gründer der Gesellschaft anzusehen sind. An der Spitze steht der Oberkonsistorialrat und Propst in Kölln-Berlin Wilhelm Abraham Teller. Neben ihm wirkten der Philosoph J. J. Engel, der Buchhändler Friedrich Nicolai, der Kriegsrat Dohm, der Leibarzt Möhsen, der Jurist C. F. Klein, weiter zwei der bedeutendsten Berliner Theologen Diterich, Archidiakonus an der Marienkirche, und Zöllner, zweiter Diakonus ebendaselbst und späterer Propst, der namhafte Pädagog Gedicke, der bei dem Joachimthalschen Gymnasium als Direktorialrat angestellte Irwing, der Arzt Selle und der Bibliothekar Biester, der Herausgeber der Berliner Monatschrift. Bald nach der Gründung der Gesellschaft traten ihr noch bei Moses Mendelssohn, Svarez und der Prorektor W. H. Schmid, der Oberkonsistorialrat Spalding, der Prediger an der Jerusalemskirche Gebhard, der damalige Geheime Finanzrat und spätere Minister Struensee, der

1) 1548, gleichzeitig mit CR. VI, 898, Nr. 4230 abgegangen.



Geheime Finanzrat Wlömer, der Kammergerichtsrat Benecke und der Leibarzt Maier. Durch letzteren ist wohl auch später Schleiermacher hineingekommen, der zwar als Mitglied nicht genannt wird, aber nach seinen ungedruckten Tagebuchaufzeichnungen die Versammlungen besucht hat. Diese hervorragenden Männer fanden sich im Winter monatlich zweimal, im Sommer einmal zusammen. Zwei Vorträge wurden in jeder Sitzung gehalten, die aber nicht zu lang sein durften und Punkte zum Diskutieren enthalten mußten. Alle anwesenden Mitglieder gaben dann ihre Voten ab, deren wesentliche zu Protokoll genommen wurden. Strenge Verschwiegenheit, vollkommene Toleranz aller Meinungen war Ehrenpflicht.

Aus diesem Kreise stammt der nachfolgende Vortrag Tellers, der durch seinen Inhalt von Interesse und Bedeutung ist. Über Tellers allgemeine religiöse und theologische Stellung vgl. Pl. Gabriel, Die Theologie W. A. Tellers, 1914. Zur Frage der Unabhängigkeit der Einzelgemeinden einerseits, der staatlichen Kirchenaufsicht anderseits und der diesbezüglichen Entwicklung des 18. Jahrhunderts auf preußischem Boden vgl. Erich Förster, Die Entstehung der Preußischen Landeskirche, 1905, bes. Bd. I, S. 14 ff. 24 ff.

* * *

Das bekannte Königl. Edikt [1] vom 9. Juli hat unter andern bei vielen die Frage veranlaßt, ob es nicht durch die Gesetzgebungs-Kommission oder durch das Ober-Consistorium hätte gehen sollen, um gesetzliche Kraft zu haben? Ich denke, eines von beiden allerdings, nach den gewöhnlichen hergebrachten Meinungen von den Rechten des Souverains in Glaubenssachen und besonders des Ersten nach dem im Edikt selbst angenommenen Grund dieses Rechts. Diesem gemäß hat es der König erlassen als alleiniger Gesetzgeber in seinen Landen, vermöge der Majestätsrechte. Ist er nun aber kein Despot, hat er ein Kollegium, welches über Abfassung der Gesetze sich berathschlagen soll, so hätte dieses zuvor darüber gehört werden sollen.

Nun ist aber das mir noch eine höhere Untersuchung: ob überhaupt irgend ein Regent der Natur der Sache nach, seine Majestätsrechte in den Religions-Angelegenheiten der Unterthanen weiter auszudehnen befugt ist, als in so weit es die Ordnung, Ruhe und Sicherheit des Staats nöthig macht; ob nicht alles, was zu jeder Religionspartei, zu Glaubensmeinungen und gottesdienstlichen Uebungen nach denselben gehört, so lang sie sich ruhig verhalten, ein ausschließendes Recht der Gemeinen sei, und das ganz besonders christlicher Gemeinen. So scheint

1) Das Wöllnersche Religionsedikt vom 9. Juli 1788. Teller legte bekanntlich infolge des Edikts schließlich sein Predigtamt nieder, nachdem er 1792 zu einer dreimonatigen Amtssuspension verurteilt worden war. Zur Diskussion über das Edikt in den Berliner leitenden kirchlichen Kreisen vgl. Erich Förster a. a. O. I, S. 61 ff. 95 ff.



es mir denn, wie ich diesen Gedanken schon vor einigen Jahren in meinem Valentinian der Erste [1] hingeworfen habe, und ihn nun der Beurtheilung der Gesellschaft unterwerfen will mit so aufrichtigerem Verlangen nach Belehrung, da ich jene damals anonymische Schrift unter meinem Namen wieder herauszugeben willens bin und in einem Anhange die Sache weiter auszuführen denke. Ich entwerfe also jetzt nur die ersten Grundlinien dazu.

Zuerst also, wie sind überhaupt die Regenten dazu gekommen, ihre Rechte in Religionsangelegenheiten der Unterthanen so weit auszudehnen? So wie es mir scheint, von den ältesten Zeiten an und unter allen unchristlichen Völkern, weil alles Staatsreligion war, und nicht einmal das, sondern Staatsgottesdienste, die mit Errichtung der Staaten eingeführt wurden, und mit welchen diese standen oder fielen. Ruhte also die Majestät da auf Einer Person, so war ihr die Sorge für die Aufrechthaltung jener anvertrauet; war sie bei dem Volke, so hatten die Repräsentanten dieses darüber zu wachen. Nur die jüdische Republik machte in den ersten Zeiten eine Ausnahme, so daß die Priester allein das Recht hatten in gottesdienstlichen Angelegenheiten zu sprechen, woraus aber späterhin unter den Königen ein Status in Statu entstand.

Denkt man sich also unter Religion mehr eine Angelegenheit des Herzens, die in geistlichen Vorstellungen von der Gottheit, diesen gemäßen Gesinnungen und Verehrungen derselben bestehet, zu der sich Menschen willkührlich unter einander verbinden und in eine Gesellschaft treten, daß also der Staat ohne sie gedacht werden kann, vor ihr gewesen ist und noch jetzo sein wird; so hat eine dergleichen Religion nie unter den alten Völkern existirt, — es hat also auch kein Regent, eigentlich zu reden, um diese sich bekümmert oder das Recht darüber sich angemaßt. — Wenn es bei der christlichen, die eine solche Herzensreligion sein sollte, geschehen ist, so weiß man, wie es zugegangen ist. Es ist mir wenigstens gewiß, daß die christlichen Regenten eines gewissen Einflusses darauf gleich Anfangs sich bemächtigten, weil ihnen von den Vorstehern der Gemeinen als Schutzherrn der Kirche geschmeichelt wurde, und sie ohnedem von ihren Vorfahren im Heidenthum her an dieses Majestätsrecht gewöhnet waren. Je mehr es aber auch geschehen ist, umsomehr artete das Christenthum in blos äußerliche Gottesdienste aus und ward zur Staatssache. Dies hatte aber nachher die üble Folge, daß eine gedoppelte Macht, eine geistliche und weltliche im Staate entstand (ein Zwitterding, welches bis dahin etwas ganz Unerhörtes gewesen war), die beständig gegen einander kämpften, von welchen bald die Eine bald die Andere unterlag,

---

1) „Valentinian I. oder geheime Unterredungen eines Monarchen“ erschien zuerst 1777 anonym, dann 1791 in Berlin unter Tellers Namen. Die Schrift ist von E. Förster a. a. O. I, S. 91 nur im Vorbeigehen gestreift.

bis die Reformation auch darin eine Veränderung machte, doch ohne daß es eine wirkliche Verbesserung gewesen wäre. Denn nun, an ein besonderes Oberhaupt in der Kirche und an einen seltsamen Begriff von dieser, ihrer Katholicität und sichtbaren Einförmigkeit gewöhnet, übertrug man die bischöflichen Rechte dem Landesherrn als obersten Bischof, oder man nahm an, daß Alles, was dieser sich angemaßt hatte, ihm als Landesherrn zukomme; statt daß man Alles auf die erste Simplizität hätte zurückführen sollen. — Hiervon denn gleich mehr.

Was ist hiernächst eine jede Religionspartei anders, als eine Gesellschaft im Staate, die gleich jeder anderen sich unter dem Schutz der Obrigkeit zu einem gemeinschaftlichen Zweck vereiniget? Der Landesherr kann davon ein Mitglied sein, welches ihm aber kein größeres Recht über sie giebt, als jedes andere Mitglied hat. Seine oberherrliche Würde giebt ihm also nur ein Recht, sie in Aufsicht zu nehmen, daß sie nicht den äußerlichen Frieden störe, und um deswillen zu verlangen, daß sie ihre Religionsübungen öffentlich treibe; und ist dagegen nichts zu sagen, so ist es seine Pflicht, sie bei ihren Einrichtungen gegen fremde Beunruhigungen zu schützen und selbst bei entstehendem inneren Unfrieden den streitigen Theilen nach den Gesetzen das Recht sprechen zu lassen. Vergrößert sich diese Gesellschaft, so kann sie sich in wie viele anderen theilen, daß der Hauptzweck jeder derselben bleibt und nur die Mittel, ihn zu erreichen, verschieden sind. Der Regierung selbst gehet das nichts an; es kann ihr die ebengedachte Aufsicht erschweren, sie erhält aber dadurch kein Recht, sie wieder in eine Form mit Gewalt einzugießen. Wird ihre Last dadurch vermehret, so gewinnt sie dagegen in der dankbaren Liebe und Anhänglichkeit aller Glieder, dieser vervielfältigten und vereinzelten Gesellschaften als Unterthanen, durch die Gewissensfreiheit, welche sie ihnen verstattet; eine eifert der anderen im Guten zum Nutzen des Ganzen mehr nach, um auch dadurch dem Regenten sich gefällig zu machen; und indem alle gleiche bürgerliche Vortheile genießen, so wird schon dadurch ein gleicher Patriotismus unter allen erhalten.

Diese Vorstellung scheinet mir an sich aus der Natur einer Religionspartei, wie die erste aus dem Begriff der Religion selbst, als eine Gewissenssache, unmittelbar zu folgen und keiner Schwierigkeit oder Bedenklichkeit ausgesetzt zu sein. Nur das, daß alle Untersuchungen über das Recht der Regierung in Religionssachen immer erst dann sind angestellet worden, wenn es schon von ihnen usurgiret war, daß man also es schon als richtig, besonders unter protestantischen Gelehrten, voraussetzte, und nur darauf dachte, Gründe dafür aufzusuchen; nur das hat es gemacht, daß man so weit von der Natur auch darinn sich entfernet hat.

Die Reformatoren hatten aus dem Papstthum die Idee von der Kirche als einer allgemeinen Versammlung, die durch ganz einerlei Gottesdienste weit und breit zusammenhänge, mit herüber gebracht,

oder konnten doch wenigstens sich nicht von derselben los machen. Dabei verwarfen sie nur die Idee von einem allgemeinen sichtbaren Oberhaupte; sie erkannten zugleich, daß jeder einzelne Bischof zu viel Eingriffe in die wirklichen Rechte seines Landesherrn gethan hatte, und bei dem Allen bedurften sie auch mehr als jemals den Schutz des Landesherrn. Indem sie also ihm die geraubten Rechte billigerweise zurückgaben, sich von neuem blos seinem Schutz unterwarfen, so rechneten sie das irriger Weise mit zu diesem Schutz, daß er sie in einer größern Gemeinheit zusammen erhalte. Dadurch ward er denn wieder, gegen ihre eigene Meinung, ein sichtbares Oberhaupt der ganzen protestantischen Kirche seines Landes und damit Befehlshaber über Lehren und Meinungen, wie über gottesdienstliche Gebräuche und Uebungen. Was sind wir nun besser dran, als der römisch-katholische Christ, als daß nun aus Einem Oberhaupt der christlichen Kirche in allen Staaten ein jeder ein besonderes, doch mit gleicher Autorität geworden ist? Consistoria statt der Dom-Kapitel entstanden sind, u. s. w.

Wie ist also das die Sache. Jede einzelne christliche Gemeine, mit ihren Meinungen vom Christenthum, ihren Belehrungen darüber, ihren Gottesdiensten in Gemäßheit jener, besteht für sich als ein Individuum, ohne in so weit um die benachbarte sich zu bekümmern; sie macht Einrichtungen und Veränderungen in sich, wie sie will; sie hat ihre Aeltesten und Diakone, welche ihr gemeinschaftliches religiöses Beste besorgen; sie wählt ihre Lehrer oder entläßt sie wieder; sie baut sich ein öffentliches Versammlungshaus oder kommt in einem Privathause zusammen, und der Staat schützt sie, wie jede andere neben ihr. Solcher christlichen Gemeinen könne es nun in Berlin allein einige Hundert geben, was wäre dabei Nachtheiliges für das Christenthum selbst, oder welche Gefahr für den Staat zu besorgen? Vielmehr würde das mannigfaltigen Nutzen haben. Wären die Gemeinen kleiner, hätte keine der andern etwas zu sagen und mischte sich keine Obrigkeit als solche in ihre Verfassungen, so würde Jeder es leichter fallen, in sich selbst von Zeit zu Zeit etwas zu bessern, es würden liturgische Einrichtungen nicht von Jahrhundert zu Jahrhundert ein und dieselben bleiben, und da alle dem Staate gleich werth wären, so würde auch keine der anderen bei dem Landesherrn den Rang abzulaufen suchen. Es würde Jedem freistehen, eine zu verlassen und zu einer anderen überzugehen, oder auch wieder seine eigene zu errichten, ohne daß es das geringste Aufsehen machte oder bürgerliche Nachtheile für ihn daraus entstünden. Und der christliche Landesherr selbst hätte seine Hofgemeine, in welcher er das erste Mitglied wäre und dann auch reformiren könnte, so viel er wollte.

Forschungsberichte

Das religionsgeschichtliche Problem des Ursprungs der hellenistischen Erlösungsreligion

Eine kritische Auseinandersetzung mit Reitzenstein [1]

Von Hugo Greßmann, Berlin

II. Die manichäische Religion.

7. Zu den bisherigen zwei Hauptquellen über die manichäische Religion, dem Fihrist des Polyhistors an-Nadīm und den Scholien des Theodor bar Koni, sind jetzt durch die Funde in Chinesisch-Turkistān [2] zahlreiche Originalurkunden getreten, die seit 1904 in den Sitzungsberichten oder den Abhandlungen der Berliner Akademie von F. W. K. Müller oder Le Coq veröffentlicht oder übersetzt worden sind. Um die Übersetzungen und das Verständnis haben sich auch Andreas in den Werken Reitzensteins und dieser selbst verdient gemacht. Die erste zusammenhängende Lehrschrift der Manichäer, die 1908 in den Grotten von Tuenhuang gefunden wurde, ist von Chavannes und Pelliot aus dem Chinesischen übersetzt; hier sind zwei Schriften Manis benutzt, die zusammen den Katechismus der „Hörer" ausmachen: 1. das Buch von den drei Zeiten (= epistula fundamenti und = c. 16 des Buches der Geheimnisse im Fihrist) und 2. das Buch von den zwei Wurzeln (= Sendschreiben über die beiden

---

1) Der erste Teil („Die Schriften Reitzensteins") ist in N. F. Bd. III, S. 178—191 veröffentlicht.

2) Von der allgemeinen Literatur darüber nenne ich nur Le Coq, Bericht über Reisen und Arbeiten in Chinesisch-Turkistan (Z. f. Ethnol. 1907, S. 509 ff.); Ders., Einige Fundstücke der zweiten Turfan-Expedition (Amtl. Ber. aus d. kgl. Kunstsammlungen, Berlin, 1909, Nr. 12); Ders., Reise und Ergebnisse der zweiten deutschen Turfan-Expedition (Mitt. d. Geogr. Ges. München V, 1910); Lüders, Über die literarischen Funde von Ostturkistan (SBA 1914; vgl. auch Internat. Monatsschrift f. Wiss., Kst. u. Techn. 1911, Sp. 1456 ff.).

Prinzipien im Fihrist). Die manichäischen Handschriften-Reste, die sich im Museum für Völkerkunde zu Berlin befinden, stammen aus Turfān und Chotscho und gehören etwa der Zeit von 500—800 n. Chr. an. Sie sind sehr sorgfältig ausgestattet, oft Prachtwerke der Miniaturmalerei, und in verschiedenen Dialekten und Sprachen geschrieben: 1. in der heiligen Sprache der iranischen Religion, dem mittelpersischen Pehlevi, und zwar entweder im offiziellen Dialekt, der Sprache der Sassaniden, oder in dem Dialekt des nordwestlichen Persien, der Sprache der Arsakiden; 2. in der soghdischen Sprache, der allgemeinen Verkehrssprache der damaligen Bewohner Turkistans, ebenfalls einem Dialekt des Mittelpersischen; 3. in der uigurischen Sprache, einem alttürkischen Dialekt des manichäischen Uigurenreiches. Die Manichäer hatten eine eigene Schrift für das Soghdische und Uigurische, die der syrischen Estrangeloschrift verwandt ist; doch findet sich Manichäisches auch schon in der älteren „Runen"-Schrift der blauen oder Kök-Türken. Die Berliner Sammlung umfaßt mehr als 1000 Bruchstücke, von denen viele allerdings nur winzig sind, und von denen die besten wohl schon veröffentlicht sind; doch kann jede Kleinigkeit neue Aufschlüsse bringen. Die Werke sind zum Teil dogmatisch und enthalten die Glaubenslehre der Manichäer; zum Teil aber sind sie liturgisch und entsprechen etwa unseren Gesangbüchern.

Die Grundlage des Manichäismus bildet zweifellos die iranische Religion, wie der Dualismus und die zahlreichen persischen Götternamen lehren, die aus dem Avesta hier wiederkehren. Daneben fehlt es nicht an christlichen Bestandteilen, doch scheinen sie nicht organisch verarbeitet zu sein. Es finden sich Bruckstücke aus dem Evangelium, namentlich der Leidensgeschichte Jesu, und aus dem Hirten des Hermas. Daneben zeigen sich buddhistische Einflüsse, wie in dem Sündenbekenntnis der „Hörer" und in der Art der Erzählungen; ob der Manichäismus hier erst allmählich eine buddhistischere Färbung angenommen hat, wie er im Westen mehr verchristlicht wurde, oder ob sie ihm von Anfang an eigentümlich war, läßt sich noch nicht sicher entscheiden [1].

---

1) Die ältere Literatur ist zusammengestellt von Keßler RE[3] XII und XXIV s. v. „Mani". Ich nenne nur die Hauptquellenwerke: G. Flügel, Mani, 1862 (für den Fihrist). — H. Pognon, Inscriptions mandaïtes des coupes de Khouabir, Paris 1898 (für Theodor bar Koni). — K. Keßler, Mani I, 1889, S. 262 ff. (für die anderen oriental. Quellen). — Die neuere Literatur vollständig: F. W. K. Müller, Mitteilungen aus den in Chinesisch-Turkistan wieder gefundenen Resten der manichäischen Literatur in mittelpersischer Sprache (Akten des Baseler Religionskongresses Sept. 1904); Ders., Handschriften-Reste in Estrangelo-Schrift aus Turfān in Chinesisch-Turkistan ([I] SBA 1904; II, ABA. 1904). — C. Salemann, Ein Bruchstück manichäischen Schrifttums im asiatischen Museum (Mém. Petersburger Akad. VIII sér. tom. VI, Nr. 6, 1904, mit der wertvollen Beilage: „Manis Lehre nach dem škand-gumânik Vižār c. 16 retranskribiert und neu übersetzt", S. 16 ff.). — Ed. Sachau, Literatur-Bruchstücke aus Chinesisch-Turkistan (SBA 1905). — F. W. K. Müller, Eine

8. Für R.s Untersuchungen ist unter den manichäischen Turfān-Urkunden M 7: das Zarathuštra-Lied inhaltlich und chronologisch von grundlegender Bedeutung (JEM 2; HMR 125; ZNW 4). Die ursprüngliche Fassung lautet in der Wiederherstellung und Übersetzung von Andreas (mit einer kleinen Verbesserung [1]):

Wenn ihr wollt, werde ich euch belehren
durch die früheren Väter.

Der Erlöser, der wahrhaftige Zorohušt,
als er sich mit seinem Selbst besprach, (rief):
„Schüttle ab die Trunkenheit, in die du entschlummert bist,
wach auf und siehe auf mich!
Heil über dich aus der Welt der Freude,
aus der ich deinetwegen gesandt bin!“

Hermasstelle in manichäischer Version (SBA 1905). — Hegemonius, Acta Archelai, ed. Ch. H. Beeson, 1906. — W. Bousset, Hauptprobleme der Gnosis, 1907. — Cumont, La cosmogonie manichéenne d'après Theodor bar Khoni, Bruxelles 1908. — C. Salemann, Manichäische Studien; I. Mittelpersische Texte (Mém. Petersburger Akad. VIII sér. tom. VIII, Nr. 10, 1908). — Le Coq, Ein manichäisch-uigurisches Fragment aus Idiqut-Schahri (SBA 1908); Ders., Köktürkisches aus Turfān (SBA. 1909); Ders., Ein christliches und ein manichäisches Manuskriptfragment in türkischer Sprache aus Turfan (SBA. 1909). — F. W. K. Müller, Ein iranisches Sprachdenkmal aus der nördlichen Mongolei (SBA 1909). — Le Coq, Chuastuanift. Ein Sündenbekenntnis der manichäischen Auditores (ABA 1910 [Anhang]). — Wilhelm Thomsen, Ein Blatt in türkischer „Runen“-Schrift aus Turfàn (SBA 1910). — Chavannes und Pelliot (s. oben), Un traité manichéen retrouvé en Chine (im Journal Asiatique. Sér. X tom. 18, 1911, S. 499ff.; Sér XI tom. 1, 1913, S. 133ff.) — Le Coq, Türkische Manichaica aus Chotscho (I, ABA 1911; II, ABA. 1919). — F. W. K. Müller, Ein Doppelblatt aus einem manichäischen Hymnenbuch (Mahrnâmag) (ABA 1912). — Ders., Der Hofstaat eines Uigurenkönigs (Festschrift f. V. Thomsen 1912). — Le Coq, Ein manichäisches Buchfragment aus Chotscho (ebd.). — Cumont et Kugener, Extrait de la CXXIII[e] homélie de Sévère d'Antioche et l'inscription de Salone, Bruxelles 1912. — James A. Montgomery, Aramaic Incantation Texts from Nippur, Philadelphia 1913. — M. Lidzbarski, Die Herkunft der manichäischen Schrift (auch Text einer manich. Zauberschale) (SBA 1916); Ders., Ein manichäisches Gedicht (NGG 1918). — Alfaric, Les écritures manichéennes I. II., Paris 1918. — Omont in den Comptes Rendus der Acad. d. Inscr. et Belles Lettres 1918, S. 241—250; Alfaric in: Revue d'Histoire et de Litt. rel. VI, 1920, S. 62—98. — Reitzenstein bringt z. T. neue Texte, z. T. neue Übersetzungen von Andreas in folgenden seiner Schriften (Abkürzungen s. oben im 1. Teil des Berichts, ZKG N. F. III): Psyche, S. 3—5. 100; MBHG auf S. 26. 46. 48. 50. 51. 53. 66. 89; HMR auf S. 92. 125. 133. 239; JEM auf S. 269 (Register).

1) R. schreibt in Zeile 4: „als er sich mit seinem Geist besprach“. Im folgenden ist aber der Leib gemeint, wie aus dem Inhalt hervorgeht und aus der sekundären Einleitung zu Strophe 4: „Zorohušt sagte zu ihm mit einem Heilgruß den uralten Spruch: du, mein Körper!“ Jetzt bestätigt R. selbst meine Auffassung durch die Mitteilung von Andreas, daß das Wort *grēv* mit „Selbst“ wiederzugeben sei und ursprünglich den Leib, später die Seele bezeichne. Die These R.s von einem Geist als „Körper der Seele“ fällt damit von selbst hin, wenigstens hier.

Und jenes antwortete dem, der ohne Leid ist:
„Ich bin ich, der Sohn der zarten (Lichtwesen);
Vermischt bin ich und Wehklagen sehe ich,
führe mich aus der Umklammerung des Todes!“

„Der Lebendigen Kraft und Heil
über dich aus deiner Heimat!
Folge mir, Sohn der Sanftmut,
den Lichtkranz setze aufs Haupt!“

Hier wird unterschieden zwischen dem „wahrhaftigen Zarathuštra“ und seinem „Selbst“, das sich in der „Umklammerung des Todes“ befindet oder nach einem anderen Bilde „in Trunkenheit entschlummert“ ist. Auf den leiblichen Tod deutet die Aufforderung, den Lichtkranz aufs Haupt zu setzen, eine Handlung, die man ursprünglich gewiß am Verstorbenen vollzogen hat, doch mag sie hier schon zu einem Bilde verblaßt sein. Jedenfalls werden wir unter dem „Selbst“ den leibhaftigen Zarathuštra verstehen müssen oder sein irdisches Ich im Gegensatz zu dem „wahrhaftigen Zarathuštra“ oder dem himmlischen Ich. Das Lied besingt die Erlösung Zarathuštras; da die Manichäer ihn als Erlöser neben Christus, Buddha und Mani anerkennen, so erhält er hier das Beiwort des manichäischen Lehrers: „Sohn der Sanftmut“ (HMR 127 Anm. 4). Er ist gestorben und will zum Himmel aufsteigen; auf diese Situation deutet auch die Überarbeitung hin, wenn sie die dritte Strophe (fälschlich) von Srōš gesprochen sein läßt, dem Seelengeleiter (so richtig JEM 4; unklar HMR 127). Nach dem ursprünglichen Text aber ist nicht Srōš, sondern der himmlische Doppelgänger Zarathuštras vom Himmel herabgestiegen, um das „Selbst“ zum Himmel zu geleiten; er sucht es zu ermutigen und ihm die Kraft der Lebendigen einzuflößen, denn der Aufstieg ist schwer. Damit bricht das Fragment ab; nach der Einleitung mußte noch die Erlösung anderer „Väter“ geschildert werden. — Mit Unrecht deutet R. einmal (HMR 38) das Lied auf eine Berufung Zarathuštras zum Propheten, indem er vermutlich die Bilder von Schlummer, Todesumklammerung und Lichtkranz auf den lebendigen Menschen überträgt. Aber das ist nicht notwendig und schafft nur Schwierigkeiten, da man durch die Erweckung nach manichäischer Anschauung noch kein „Lehrer“ wird, sondern nur ein „Hörer“; auch hätte der Überarbeiter dann schwerlich den Srōš genannt.

Wenn hier der „wahrhaftige“ Zarathuštra dem leibhaftigen „Selbst“ als selbständige Persönlichkeit gegenübertritt und sich so selbst erlöst, so findet sich Entsprechendes bei den Manichäern auch sonst (ZNW 5; JEM 28): Nach dem Fihrist kommt der Seele des Wahrhaftigen beim Aufstieg unter anderen Gottwesen auch „die Jungfrau“ entgegen, „ähnlich der Seele dieses Wahrhaftigen“, also ihr zweites Ich. Während die Jungfrau die Seele rettet und sicher in den Himmel geleitet, zieht anderswo (JEM 33) eine „falsche, behaarte, greise Dämonin“ die Seele zur Hölle herab; und in diesem Zusammenhange heißt es: „Der gerechte Beamte

hat ergriffen die wie in einem Spiegel erscheinende, verirrte Seele.“ Die Seele des Gottlosen ist das Spiegelbild der Greisin (oder umgekehrt), die Seele des Wahrhaftigen das Spiegelbild der Jungfrau (oder umgekehrt). Daß der Mensch einen supranaturalen Doppelgänger hat, ist ein weitverbreiteter Glaube; den Fravaši der Iranier entsprechen die Schutz- und Anklageengel der Babylonier. Diese manichäischen Vorstellungen stammen aus der iranischen Religion, wie R. mit Recht hervorhebt. Auch nach ihr erscheint der Seele des Frommen ihr *daēna* in Gestalt einer schönen Jungfrau; der Seele des Gottlosen aber kommt ein Dämon oder eine häßliche Greisin entgegen.

R. will das Wort *daēna*, das man bisher meist mit „Glaube“ übersetzt hat, mit „Selbst“ wiedergeben; so besonders in Yašt 22 (vgl. den Text JEM 30) [1]. Ob es jemals „Selbst“ bedeutet hat, kann ich nicht beurteilen; aber zu der Zeit, wo es ins Aramäische als persisches Fremdwort übergegangen ist, hatte es sicher den Sinn von „Glaube“, und dieser Sinn paßt auch Yašt 22 ausgezeichnet. Die Jungfrau ist zwar tatsächlich das bessere „Ich“ des Frommen, aber sie antwortet auf die Frage nach ihrem Wesen: „Ich bin dein Glaube.“ Auch im Manichäischen ist die gestaltverändernde Jungfrau (vgl. Chotscho I, 25), die jedem Frommen als sein Spiegelbild erscheint, doch von ihm zu unterscheiden. Diese *παρθένος τοῦ φωτός* heißt in der Regel „die Weisheit“, so bei Augustin (c. Faustum XX, 6) und indirekt auch im Fihrist. Hier ist von fünf Gottheiten die Rede, die dem Wahrhaftigen nach seinem Tode fünf Geschenke bringen: das Wassergefäß, das Kleid, die Kopfbinde, die Krone und den Lichtkranz. Unter diesen fünf Gottheiten sind die „drei Götter“ den drei iranischen Totenrichtern zu vergleichen (Mithra, Sraoscha, Raschnu). Dazu kommen ein „Lichtgott in der Gestalt des geleitenden Weisen“ und „die Jungfrau, ähnlich der Seele dieses Wahrhaftigen“ oder, anders ausgedrückt, der Weise und die Weise (= Weisheit) als Seelengeleiter. Beide sind ursprünglich identisch, im Manichäischen aber um der Fünfzahl willen gespalten [2]. Zugleich ist aus der iranischen Gestalt des „Glaubens“ eine manichäische Gestalt der „Weisheit“ geworden. Die Gleichsetzung der „Weisheit“ mit dem „Glauben“ ist noch im Fihrist deutlich zu erkennen, wenn es heißt: „Gottes Weisheit ist die geheiligte Religion“ (64, 9 = 95, 28). In Ode Sal. 38 ist die „Wahrheit“ an Stelle des „Glaubens“ (iranisch) oder der „Weisheit“ (manichäisch) zur Seelengeleiterin geworden. In

---

1) Vgl. auch Edv. Lehmann, Textbuch zur Rel.Gesch., S. 273.

2) Der Text des Fihrist (arabisch 70, 4 = Übersetzung 100, 22) ist verderbt: die die Gestalt des Verstorbenen angenommen hat, kann nicht zugleich auch die Gestalt des seelengeleitenden Weisen annehmen, und überdies kennt dieser Satz nur 4 gegenüber den vorher genannten 5 Gottheiten. Ich vermute eine Lücke, durch Abirren des Auges entstanden: „Sobald der Wahrhaftige diese erblickt, ruft er die Göttin, welche <der Seele des Wahrhaftigen ähnlich ist, und den Gott, welcher> die Gestalt des Weisen angenommen hat, und die anderen drei Götter zu Hilfe.“



Ode Sal. 33, 5 heißt sie „die vollkommene Jungfrau“. Wenn diese 33, 8 sagt: „Ich bin euer Richter“, so könnte man den syrischen Text an sich auch übersetzen: „Ich bin euer Glaube“; aber das ist deswegen falsch, weil der Urtext griechisch ist, und weil auch in der koptischen Pistis Sophia „die Jungfrau, die Richterin“ eine bekannte Größe ist. Diese bisher rätselhafte Gestalt wird sofort verständlich, sobald man annimmt, daß die persisch-aramäische *daēna* hinter ihr steht, die schon früh nach dem Westen gewandert ist[1]. Im Aramäischen heißt dasselbe Wort, das als persisches Lehnwort „Glaube“ bedeutet, nach semitischem Sprachgebrauch „Gericht“, und da die Jungfrau tatsächlich mit dem Totengericht zusammenhängt, so ist begreiflich, daß sie auf aramäischem Boden sowohl als personifizierter „Glaube“ wie als personifiziertes „Gericht“ aufgefaßt werden konnte; sobald der Zusammenhang mit dem Iranischen zerschnitten war, mußte sie geradezu zur Richterin werden. So setzt die ganze folgende Entwicklung in der Gnosis wie im Manichäismus voraus, daß in Yašt 22 unter *daēna* der „Glaube“ zu verstehen ist, und nicht das „Selbst“, wie R. vermutet.

Noch bedenklicher scheint mir indessen die sachliche Erklärung R.s, die von einer Spaltung in „Seele“ und „Geist“ ausgeht. Gewiß haben „Seele“ und „Geist“ eine verschiedene, wenn auch schwer faßbare Bedeutung im Iranischen wie in allen Sprachen; gewiß werden sie bisweilen nebeneinander genannt im Iranischen (JEM 31), im Mandäischen (Lidzbarski, Liturgien, S. 12, Anm. 1), bei Paulus (1 Thess. 5, 23), im Alten Testament (Gen. 7, 22). Aber eine klare und durchgängige Zweiteilung des Seelischen oder, wenn man den Leib hinzunimmt, Dreiteilung des Menschen, ist an den hier zitierten Stellen bisher nirgends bewiesen. Die Versuche, die man bei Paulus gemacht hat, sind gescheitert (Lietzmann zu Rm. 7, 13). Jedenfalls bedürfen die bestimmten Behauptungen R.s über das Mandäische (HMR 135), mit ausgesprochener Polemik gegen einen so guten Kenner wie Brandt (JEM 34), der Belege, wenn sie den Zweifel überwinden sollen. Die manichäischen Texte hat R. mißverstanden, wie mir scheint.

Dort gibt es zwar zwei Bezeichnungen für die „Seele“ (*momuḥmēd* und *gyān*) und eine dritte für das „Selbst“ (*grēv*); aber nicht nur das letzte ist vieldeutig (HMR 136; oben S. 156 Anm. 2), sondern auch die beiden ersten lassen sich nicht scharf voneinander scheiden (JEM 38; Psyche 5, Anm. 4). Trotz dieser Unklarheit hat R. eine klare Anschauung gewonnen, die er dann auch ins Mandäische und rückwirkend ins Iranische überträgt: „Nun werden im Manichäismus, Mandäismus, ja überall wohin die persische Religion ihre Wirkungen erstreckt hat, drei Teile im Menschen geschieden, Seele (Bewußtsein), Geist (Kräfte) und Leib; nur in der Vereinigung von Seele und Geist kann der innere

1) Siehe oben im 1. Teil des Berichtes a. a. O., S. 186.

Mensch ins Lichtreich zurückkehren" (ZNW 5). In dankenswerter Weise hat R. den Text des Fihrist in der Übersetzung Flügels ausführlich wiedergegeben (JEM 28), so daß sich jeder Leser leicht selbst ein Urteil bilden kann, wie weit R. ihn verstanden hat (ib. 35). Denn in Wirklichkeit ist er nach meiner Meinung anders zu erklären: Die Jungfrau, die mit den anderen Göttern aus dem Lichtparadies kommt, ist „der Seele des Wahrhaftigen ähnlich". Hier werden in der Tat zwei Seelen unterschieden, die vereinigt zum Lichtreich zurückkehren, aber nicht Seele (Bewußtsein) und Geist (Kräfte), sondern die irdische Seele und ihr himmlischer Doppelgänger, der „Wahrhaftige" und die „Jungfrau" [1]. Die geleitenden Gottheiten steigen mit dem Wahrhaftigen auf der Säule des Lobpreises zur Sphäre des Mondes, zum Urmenschen und zu der Nahnaha (= Nana-Anahit?), der Mutter des Lebendigen, bis zu dem Zustand, in dem er zuerst in den Paradiesen des Lichts war, d. h. wie Keßler S. 399 freier übersetzt, aber richtig umschreibt: „bis an den Platz, an welchem er sich zu Anfang im Lichtparadies befand". Hier werden, der manichäischen Vorliebe für die Fünfzahl entsprechend, fünf Stufen unterschieden, die immer höher hinaufführen: die Säule des Lobpreises, der Mond, der Urmensch (= Sonne), die Nahnaha (an der Himmelspforte), das Lichtparadies. Da nicht von der Seele, sondern von „dem Wahrhaftigen" gesprochen wird, so denkt man zunächst an einen Aufstieg der Seele und des Leibes; auch das himmlische „Kleid" paßt eigentlich nur zu einem Leibe. Selbst wenn dies einmal die ursprüngliche Meinung gewesen sein sollte, würde dies doch auf den im gegenwärtigen Zusammenhang vorliegenden Text nicht mehr zutreffen; denn im folgenden wird das Schicksal des Leibes gesondert beschrieben. So kann sich das bisher Zitierte nur auf die Seele beziehen.

Vom Leibe heißt es: „Sein Körper bleibt liegen, damit ihm die Sonne, der Mond und die Lichtgötter die Kräfte, das ist das Wasser, das Feuer und den sanften Lufthauch entziehen, und er (der Wahrhaftige) erhebt sich zur Sonne und wird ein Gott. Der Rest seines Körpers aber ... wird in die Hölle geworfen." Hier werden in der Tat „Kräfte" vom Körper unterschieden, die man als „seelische Kräfte" oder „Stoffseele" bezeichnen könnte. Man erwartet fünf Kräfte, wie R. mit Recht hervorhebt; es fehlen merkwürdigerweise Licht und Wind. Nun heißt es im folgenden vom Schicksal des „Hörers", daß er im Zustand der Metempsychose verbleibt, „bis sein Licht und sein Geist befreit sind und er an den Versammlungsort der Wahrhaftigen gelangt". R. will hier „Licht und Wind" verstehen und glaubt

1) Das entspricht genau der iranischen Anschauung: „Nach dem Tode vereinigt sich die Seele mit ihrer Fravaschi und wird so unsterblich" (Geldner RGG s. v. „Fravaschi"). Man wird demnach die „daēna" und die „Fravaschi" als Parallelvorstellungen betrachtet haben; wie jenes Wort „Glaube" bedeutet, so auch dieses „Glaubensbekenntnis".



alle diese Texte zu einer einheitlichen Auffassung verbinden zu können: Licht und Wind betrachtet er als das Wesen der „Seele", als ihre Urbestandteile, die zuerst emporsteigen. Die „Kräfte": Wasser, Feuer, Lufthauch bleiben zunächst im Körper zurück, bis sie ihm entzogen werden und sich zur Sonne erheben. Die „Seele", die bis dahin im Monde gewartet hat, steigt nun auch zur Sonne empor und vereinigt sich wieder mit ihren „Kräften"; dann wird der Wahrhaftige vergottet und geht ins Paradies ein. Gegen diese Annahme sprechen folgende Gründe: 1. „Wind" (*rîḥ*) und „Geist" (*rûḥ*) ist im Arabischen nicht dasselbe. Die Textänderung (Flügel 71, 1) wäre gewiß nicht groß, aber die Überlieferung läßt sich auch verteidigen als *ἓν διὰ δυοῖν*, oder „sein Geist" könnte als Variante gelten für „sein Licht". Bei der Aufzählung der Kräfte im Körper des Wahrhaftigen könnten „Licht und Wind" aus Versehen ausgefallen sein (Flügel 70, 10). 2. Es ist kein Anlaß vorhanden, Licht und Wind als zwei besonders bevorzugte Elemente von den drei anderen Kräften zu unterscheiden. 3. Man sieht nicht ein, warum die „Seele" den Umweg über die Säule des Lobpreises und den Mond macht, während die „Kräfte" unmittelbar zur Sonne sich erheben. 4. Die Schwierigkeiten des Textes lassen sich nicht durch Harmonistik, sondern nur durch Quellen- oder Stoffkritik lösen. Es sind unvereinbare Widersprüche, wenn „der Wahrhaftige", der bereits auf dem Himmelswege bis zu den höchsten Lichtparadiesen gelangt ist, hinterher plötzlich erst zur Sonne kommt, oder wenn die Vergottung, die man im Paradies erwartet, plötzlich unterwegs in der Sonne stattfindet. In Wirklichkeit liegen zwei verschiedene Traditionen vor: Nach der einen geht der Mensch ins Paradies ein und wird dort vergottet, nach der anderen kommt er in die Sonne und wird hier ein Gott. Da der Urmensch auch nach sonstigen Nachrichten (Flügel, S. 342) in der Sonne wohnt, so ist es natürlich, daß die Menschen und ihre Kräfte wieder mit dem vereinigt werden, von dem sie stammen. Faßt man die Sätze über den Körper als selbständige Überlieferung auf, dann sind die „Kräfte" nicht ein Besonderes neben der Seele, sondern diese selbst, und sie werden tatsächlich anderswo auch als solche bezeichnet, obwohl R. dies leugnet (Psyche 14).

9. R. geht dann zu einem zweiten etwas längeren Liedfragment M 4 über, das er als abgekürzte Totenmesse oder als „Liturgie" bezeichnet (als „Liturgie" versteht er in der Regel eine Totenliturgie). Ein Bote kommt aus dem Paradies mit dem Lichtschiff in diese Welt und sucht die Seele zu erwecken: „Erwache, Glanzseele, aus dem Schlummer der Trunkenheit; . . . folge mir zur Stätte der gebetgepriesenen Erde, wo du gewesen bist von Anbeginn." Die Seele soll aus der Fremde in die Heimat zurückkehren; der Gedanke von der Präexistenz der Seele ist sicher iranischer Herkunft. R. behauptet dasselbe für das Bild von der Erweckung der Seele und beruft sich dafür auf Yasna 28, 4 (so lies JEM 5); aber dies eine Beispiel genügt nicht

zum Beweise, zumal nach der ausführlichen Darstellung Leisegangs [1]. Die Seele, so fährt der Text fort, ist von Dämonen umgeben und klagt darüber, aber sie freut sich, daß sie erwählt worden ist; die Prädestination, der man wohl in der Ekstase gewiß wird, ist echt manichäisch. Dann bittet sie, daß „der Herr" Mani inmitten der drei Göttersöhne am Tage des „Ausgangs" kommen und an diesen „Sohn der Einsicht (?), den Hörer", in Güte gedenken möge. Abschied vom Leibe wird nicht genommen, und es ist fraglich, ob man ihn nach mandäischen Texten ergänzen darf. Wie „Sohn der Sanftmut" (in M 7) Terminus technicus für den „Lehrer" war, so hier „Sohn der Einsicht" für den „Hörer" (Flügel, S. 95); doch ist die Übersetzung noch zweifelhaft. Der zweite Teil ist überschrieben: „Untergang und Erneuerung der Welt". Die Welt ist in Bedrängnis; die Menschen flehen um Erlösung; die vom Erlöser verkündete Endzeit ist gekommen. Dann spricht er selbst (in der Übersetzung von Andreas):

Ein dankbarer Schüler bin ich,
der aus Babel, dem Lande, entsprossen ich bin.
Entsprossen bin ich aus dem Lande Babel,
und an der Wahrheit Pforte habe ich gestanden.

Ein verkündender Schüler bin ich,
der aus Babel, dem Lande, fortgezogen ich bin.
Fortgezogen bin ich aus dem Lande Babel,
daß ich einen Schrei schreie dem auf Erden Gewordenen.

Wie Lidzbarski gezeigt hat, ist dies Lied ursprünglich aramäisch gewesen. Beweise dafür sind 1. die eigentümliche Form der Anaphora, die weder iranisch noch allgemein semitisch, sondern speziell aramäisch ist (falsch JEM 17). 2. Die Syntax und der Rhythmus sind nicht iranisch, sondern aramäisch. 3. Auch der Sprachgebrauch ist aramäisch („der Herr" = *mari*; „der Ausgang" = Tod), und das Wortspiel zwischen Babel, „der Pforte Gottes", und „der Pforte der Wahrheit" ist nur dem Aramäer verständlich. Wir wissen ja, daß die Hauptschriften Manis aramäisch abgefaßt waren. — Der „Schrei", den Mani schreit, ist die Verkündigung vom Weltende und der Ruf der Erweckung; denn die sündige Seele antwortet darauf: „Euch, ihr Götter, will ich anflehen; ihr Götter alle, erlaßt mir meine Sünden durch eure Verzeihung." Mani ist also genau so wie Zarathuštra und Mohammed zum Religionsstifter geworden, weil er die Weltkatastrophe für unmittelbar bevorstehend hielt. Am Schluß des Bruchstückes vereinigt sich der „Freund der Lichter" (JEM 20) mit der Seele und gibt ihr die Kraft des Aufstiegs.

Abgesehen von dem Liede Manis ist das Ganze kein ausgeführtes Lied zu nennen. Es scheinen nur mehr oder weniger lange Liedanfänge zusammengestellt zu sein, aber nicht willkürlich oder alphabetisch, son-

1) S. o. im ersten Teil des Berichtes, S. 189 Anm. 1.



dern nach dem Plan eines liturgischen Gottesdienstes. Unter „liturgisch“ verstehe ich die Aufführung mit wechselnden Stimmen; daher ist z. B. ein Lied eingeschoben, das die Erweckung des „Hörers“ besingt, ein anderes, welches das erste Auftreten Manis im Ichstil beschreibt; daher bittet bald ein Einzelner („ich“), bald eine Mehrzahl („wir“) um Vergebung der Sünden. Handelte es sich um eine „Liturgie“ im Sinne R.s, d. h. um eine (abgekürzte) Totenmesse, dann würden wir in den Liedern selbst oder in den Nachschriften dazu Hinweise auf eine solche Totenfeier erwarten; sie sind aber bisher weder hier noch anderswo bezeugt. Anders ist es bei den Mandäern, die in der Tat eine Totenmesse kannten, *masseqtā* „Aufstieg“ genannt; sie begann drei Tage nach dem Tode, dauerte sieben Tage und bestand, wie es scheint, ausschließlich in der Rezitation von Gebeten, um der Seele des Verstorbenen die Himmelfahrt zu erleichtern [1]. Selbst wenn solche Totenmessen möglicherweise auch bei den Manichäern vorhanden waren, braucht man doch nur die unanfechtbaren *masseqtā*-Lieder der von Lidzbarski herausgegebenen Liturgien der Mandäer zu lesen, um sofort den Unterschied zu sehen; man erkennt diese daran, daß für die „Seele des NN.“ oder für die „Seelen dieses Aufstiegs“ Fürbitte eingelegt wird, „daß sie auf geebnetem Wege und auf den Pfaden der Vollkommenen emporsteigen mögen“ (Liturgien Nr. 32—74). Danach ist dies manichäische Lied nicht für die „Messe“ der Toten, sondern für die „Messe“ der Lebenden, d. h. für den Gottesdienst bestimmt. Die Lieder, deren Anfangsworte vorliegen, und die im Kultus natürlich ganz gesungen werden, sollen das Erlösungsdrama der Welt an den Teilnehmern vorüberziehen lassen.

10. An dritter Stelle bespricht R. das große Erlösungsmysterium, das uns in vielen manichäischen Handschriften überliefert ist (JEM 19; ZNW 7; HMR 37). Es sind Reste einer größeren Dichtung, die vielleicht zwölf Glieder umfaßte. Ein Bruchstück des ersten Gliedes (JEM 26) beschreibt die Lichtwelt und ihre Bewohner, die allem Leid und jeder Gefahr entrückt sind. Am zahlreichsten sind die Handschriften mit dem sechsten Gliede. Dies beginnt mit derselben Überschrift, mit der M 4 (s. § 9) schließt. Der Erlöser verkündet der Seele, daß die Götter um ihretwillen ausgezogen sind, den Tod vernichtet und die Finsternis getötet haben; er will sie erlösen und ins Paradies der seligen Götter führen. Im folgenden Liede wird die Seele aufgefordert, aufzusteigen; denn der Tod ist gefallen und der gegenwärtige Aion vorüber. Immer wieder erschallt der Ruf: „Komm weiter, steige auf!“ Der Aufstieg ist gefährlich, und die Seele gewinnt erst allmählich Kraft. Aber zwei himmlische Begleitwesen, „Ruf“ und „Antwort“, warnen sie vor der Vergänglichkeit der Materie

1) Siouffi, Études sur la religion des Soubbas, Paris 1880, S. 95ff.; Brandt, Mand. Rel., S. 81f. 195f.

und treiben sie vorwärts; die Himmel sind im Begriff einzustürzen, die Sterne drohen zu verbrennen. Hier wird der Weltuntergang geschildert; wenn Tod und Finsternis gefallen sind, muß ja das Weltende anbrechen. Reste vom achten Gliede (JEM 27) schildern das Gottwesen als erlöst vom körperlichen Kleid, von Sünde und Schmerz. Es schaut hinab in das Dunkel der Dämonengefängniese. Vielleicht sind wir noch beim Aufstieg der Seele (so ZNW 8), vielleicht schon im Paradies; denn noch dort weiden sich die Seligen an der Qual der ewig Verdammten (Flügel, S. 102).

Höchst wahrscheinlich ist das Lied eine wohlgeordnete Komposition, die das ganze Erlösungsdrama vom Anfang der Welt bis zu ihrem Untergang und dem Bau einer neuen Welt umfaßt. Es ist also ein Erlösungslied nach epischer Art, wie die vorher besprochenen „liturgisch", d. h. mit wechselnden Stimmen. An eine Totenliturgie oder Totenmesse zu denken, zwingt uns auch hier nichts. Nach HMR 38 handelt es sich hier „um ein echtes Mysterium, freilich in künstlerischer, sicher nicht mehr für den Einzelnen allein bestimmter Ausgestaltung". Aber wo ein „echtes" Mysterium vorliegt, sind Handlung und Wort miteinander verbunden. Hier indessen findet sich nirgends eine Andeutung dafür, daß das wirklich dargestellt wurde, was das Lied besingt, und es ist auch, wie mir scheint, gar nicht darstellbar. Von einem „altiranischen Mysterium", das hier nachklingen könnte (ib. 39), wissen wir bisher auch nichts; wir kennen nur Mithrasmysterien auf iranischem Religionsgebiet. Man wird darum am besten tun, alle Erlösungslieder einfach als Reste des manichäischen Gesangbuches aufzufassen.

Die von R. behandelten drei Lieder sind einander aufs engste verwandt. Das erste besingt freilich nur die Erlösung eines Einzelnen (Zarathuštra), aber nach dem ursprünglichen Text die der Väter im Glauben; die anderen beiden dagegen besingen die Erlösung aller Menschen und der ganzen Welt. In ihrem Mittelpunkt steht der Erlöser. Wie er heißt, ist gleichgültig; auch wenn es ein mythisches Wesen ist wie der Urmensch, so bleibt doch sein Erlebnis vorbildlich und wirkungskräftig: Wie der Urmensch vom Licht in die Finsternis herabstieg und von ihr überwältigt, aber aus ihr erlöst wurde und wieder zum Licht hinaufstieg, so stammen auch wir aus dem Licht, sind in die Materie herabgestiegen und in sie verstrickt; aber auch wir sollen erlöst werden und zum Himmel zurückkehren. Unsere Seele ist nur ein Teil seiner Seele, der Weltseele, und muß sich mit ihr eins fühlen, ja mit ihr eins werden, um mit ihr gerettet zu werden. Was der religiöse Dichter besingt, ist nicht der am Uranfang oder am Ende der Dinge spielende Mythus, obwohl dieser die Motive liefert, ist nicht das vergangene oder zukünftige, sondern das gegenwärtige, im Kultlied für uns sich immer wiederholende Ereignis der Erlösung. So erklärt sich auch, warum gerade das sechste Glied in den Handschriften so oft überliefert ist: es schildert den Aufstieg der Seele, und nichts ist wichtiger

für den erlösungsbedürftigen Menschen, als zu wissen, wie er zum Himmel aufsteigen kann. So erklärt sich ferner die Übereinstimmung in Wort und Bild: alle Lieder sind aus derselben Grundanschauung geboren und dienen demselben Zweck.

III. Die mandäische Religion.

11. Auch für dies Gebiet ist die Forschung auf eine neue Grundlage gestellt [1], weniger durch neue Funde als durch neue und zuverlässige Übersetzungen des Johannesbuches und der Liturgien, die wir Lidzbarski verdanken. Aber es fehlt noch seine Übersetzung des Ginzā [2], des mandäischen Hauptwerkes, und Lidzbarskis Lexikon, deren alsbaldige Veröffentlichung wir als sein nobile officium betrachten. Indessen hat er sich nicht nur um das philologische, sondern auch um das geschichtliche Verständnis der mandäischen Religion bemüht und vor allem eine neue Hypothese über ihren Ursprung aufgestellt.

In der mandäischen Religion lassen sich zweifellos babylonische, iranische, jüdische und christliche Bestandteile unterscheiden; der Streit dreht sich nur um die Frage, welche Elemente als die primären, welche als die sekundären anzusehen sind. Lidzbarski ist wie Bousset der Überzeugung, daß die iranischen Einflüsse schon ihren Anfängen angehören, aber ihm scheinen diese Anfänge nicht im Osten, sondern im Westen zu liegen. Den Ausgangspunkt bildet das Judentum, genauer ein heterodoxes Judenheidentum, etwa eine jener Täufersekten, die in der Nähe des Jordans ihren Sitz hatte. Zum Beweise dafür beruft er sich (Joh.buch, S. XVIII ff.) 1. auf die Tatsache, daß die Mandäer jedes fließende, für ein Taufbad geeignete Wasser „Jordan" nennen, obwohl

1) Ältere Literatur verzeichnet Keßler in RE³ XII s. v. „Mandäer". Dazu kommt Keßler, Mandäische Probleme nach ihrer religionsgeschichtlichen Bedeutung (in: Akten des II. internationalen Relwiss. Kongresses in Basel 1904). — J. Euting, Mandäischer Diwan nach photographischen Aufnahmen von B. Poertner, 1904. — J. de Morgan, Mission scientifique en Perse. Tom. V 2e partie: Textes mandaïtes, Paris 1904. — Mark Lidzbarski, Das Johannesbuch der Mandäer. Text mit Einleitung, Übersetzung und Kommentar, 1905. 1915. — H. Zimmern, Das vermutliche babylonische Vorbild des Pehtā und Mambuhā der Mandäer (in: Orientalische Studien, Theodor Nöldeke gewidmet, 1906, S. 959 ff.). — M. Lidzbarski, Uthra und Malakha (ebd. S. 537 ff.). — James A. Montgomery, Aramaic Incantation Texts from Nippur, Philadelphia 1913. — M. Lidzbarski, Ein mandäisches Amulett (in: Florilegium Melchior de Vogüé, S. 349 ff.). — W. Brandt, Die Mandäer (in: Verhandelingen der Akad. v. Wetenschappen, Amsterdam, Afdeeling Letterkunde, Nieuwe Reeks. XVI. 3, 1915). — Theodor Nöldeke, Ein mandäischer Traktat Ginzā 1, 278—282 (in: Ernst Kuhn, 1916, S. 131 ff.). — M. Lidzbarski, Mandäische Liturgien (in: Abh. d. Gött. Ges. d. Wiss., Phil.-hist. Kl. N. F. XVII, 1, 1920). — Dazu die Schriften von Bousset, Hauptprobleme der Gnosis, und von Reitzenstein MBHG und JEM.

2) Man unterscheidet einen rechten (ersten) und linken (zweiten) Teil des Ginzā, abgekürzt GR und GL. — Andere Abkürzungen: Brandt MR = Mandäische Religion; Brandt MS = Mandäische Schriften.

sie sonst alles Jüdische hassen; der Haß der Renegaten konnte doch den jüdischen Ursprung nicht verwischen. 2. Die beiden Hüter des Jordans: *schilmai* und *nidbai* haben dieselbe sprachliche Form, wie sie bei den Elxaiten bezeugt ist. 3. Der mandäische Tempel heißt *maschkēna*, ein Wort, das im verwandten Sinne nur noch bei den Juden vorkommt und dort das Tabernakel in der Wüste bezeichnet. 4. Sieben göttliche Wesen haben mit Jo (Jahu) zusammengesetzte Namen. Darunter ist Joschamīn am lehrreichsten, weil eine Neubildung für Beelschamīn, „den Herrn des Himmels". Nur jüdische oder judenheidnische Kreise konnten darauf verfallen, Baal durch Jahve zu ersetzen. 5. Genauer scheinen die Mandäer ursprünglich in der fruchtbaren Ebene des Haurans gewohnt zu haben (Epiphanius haer. 29, 7, 7; S. 330, 4 Holl), da sie einen Genius des Gebirges *Haurān* und des nabatäischen Volks *nbāṭ* verehren (Liturgien, S. XIX). Daß sich dort eine judenheidnische Täufersekte leicht bilden konnte, ist nicht zu leugnen. Aber es fehlt noch der Beweis dafür, daß das Christentum bei ihren Anfängen keine Rolle spielte.

Nach Lidzbarski ist die Sekte der Nazoräer, aus der Jesus und ebenso die Religion der Mandäer hervorgegangen ist, freilich schon in vorchristlicher Zeit vorhanden gewesen. Sie hieß nach jüdischem Sprachgebrauch: die der *noṣrīm*, der „Beobachter" vielleicht besonders von Taufriten; erst auf aramäischem Boden wurde *Ναζωραῖοι* daraus. Dann hätte *Ναζαρέτ* und *Ναζαρηνός* nichts damit zu tun. Zimmern (ZDMG 74, 1920, S. 429 ff.) stimmt in diesem Punkte zu, will aber das aramäische *Ναζωραῖος* nicht auf eine jüdische, sondern auf eine babylonische Urform *nāṣir* zurückführen = „Hüter (des göttlichen Geheimnisses)", aber fügt vorsichtigerweise hinzu: „vorausgesetzt, daß die Eingangsthese wirklich zu Recht besteht, daß nämlich *Ναζωραῖος*, *Ναζαραῖος* gegenüber dem Ortsnamen Nazareth primär und nicht sekundär ist" (S. 436). Indessen, gerade diese Eingangsthese ist sehr zweifelhaft. Gegenüber den Aufstellungen beider Forscher ist zu betonen: 1. daß sie dem ältesten Zeugnis Mt. 2, 23 nicht gerecht werden, da dies einen ausdrücklichen Zusammenhang mit der Stadt Nazareth behauptet, und daß sie 2. eine aramäische Zwitterform voraussetzen: obwohl das Wort eine „spezifisch aramäische Form für inhärierende Eigenschaften" erhalten haben soll, hat es doch bei der Übernahme den alten Konsonanten *ṣ* (statt des hier notwendigen aram. *ṭ*) bewahrt. In Wirklichkeit ist gegen die Ableitung von der Stadt Nazareth nichts einzuwenden: Zu *noṣ(a)rath* gehört *noṣ(a)rīm* „die Nazarener" (so im Talmud). Neben *noṣarath* steht *naṣorath* (mit Metathese wie *qoṭelī*: *qeṭolī*); dazu gehört *Ναζωραῖος*. Die übliche Form *Ναζαρέτ* kennt die Trübung des ā zu ō nicht; vgl. *ṣor(a)path*: *Σαρεπτά*. Wenn die Mandäer sich selbst Nazoräer nennen, kann man ihren Namen gewiß nicht von Nazareth trennen, und von dem der Christen nur dann, wenn man Grund hat zu der Annahme, daß es in Nazareth schon eine vorchrist-

liche Taufsekte gab. Ist der Haß gegen die Juden dem Renegatentum entsprungen, warum will man dann nicht auch den Haß gegen die Christen ebenso erklären? So muß der judenheidnische Ursprung der Mandäer zweifelhaft bleiben, wengleich ihre Herkunft aus dem westlichen Judentum nicht gut geleugnet werden kann; aber neben den heidnischen können auch christliche Urbestandteile vorhanden gewesen sein.

12. In MBHG hat nun R. den Versuch gemacht, aus dem „Buch des Herrn der Größe“ durch sorgfältige Analyse und Vergleichung der zwei verschiedenen Fassungen des Textes eine alte Apokalypse herauszuschälen, die er mit Sicherheit in die Zeit der Eroberung Jerusalems verlegt und zugleich als Quelle für ein Evangelienzitat ausgibt. Die letzte These hält einer kritischen Nachprüfung nicht Stand (vgl. Abs. 5), aber wie steht es mit der Apokalypse und ihrem Alter? Ein himmlischer Sendbote verkündet die Geschicke der mandäischen Gemeinde von Adam bis zum Weltuntergang. Der Anfang, der von den vier Weltzeitaltern handelt, ist nicht unversehrt überliefert. Wichtiger ist der Schluß, von dem die Datierung abhängt. In beiden Fassungen wird er durch eine Weissagung auf Mohammed gebildet; in Fassung I heißt es (Brandt MS 49, 8 = MBHG 36): „Ein jeder, der in jenem letzten Zeitalter noch mit Ruf und Kraft und Stimme an den Strom (Jordan) hinausgehen wird mit Fahnen: — Fahnen des Glanzes werden ihm entgegen ausgehen vom Ort des Lichtes. Die Naṣoräer, die das Kopftuch sich um das Haupt legen, werden mir Generationen und Welten wert sein.“ Danach fand die letzte Redaktion in der Zeit Mohammeds statt, die dem Verfasser als „das letzte Zeitalter“ gilt.

Aber die Weissagung auf den Verderber Mohammed scheint ein anorganischer Zusatz zu sein. R. glaubt noch den Schluß der ursprünglichen Fassung rekonstruieren zu können, der nach ihm lautete:

Brandt MS 47, 1 = MBHG 22: Dann erscheint der Messias feuerbekleidet und auf einem feurigen Wagen, und Wunderwerke zeigt er mit Feuer. Amuniel (Immanuel) ist sein Name, und Jesus der Heiland nennt er sich. Und das Feuer ist sein Wohnsitz. So zeigt er sich in seinem Wagen und fordert auf: „Kommt, tretet zu mir!“ Aber glaubt ihm nicht; denn in Zauberei und Blendwerk geht er einher. 47, 15 = MBHG 22: Und er spricht: „Ich bin Gott, Gottes Sohn, den mich mein Vater hierher gesandt hat. . . . Ich bin der erste Gesandte Hibil-Ziwā, der ich aus der Höhe gekommen bin.“ Aber bekennt ihn nicht! Denn er ist nicht Hibil-Ziwā. Hibil-Ziwā ist nicht feuerbekleidet, und Hibil-Ziwā wird in diesem Zeitalter nicht geoffenbart.

48, 6 = MBHG 23: Vielmehr Enōsch-Uthra kommt und begibt sich nach Jerusalem, mit einem Gewande von Wasserwolken bekleidet. In körperlicher Gestalt schreitet er, doch ist er mit keinem körperlichen Gewande bekleidet. Glut und Wut ist nicht an ihm. Er geht und kommt in den Jahren des Paltus (Pilatus), des Königs der Welt. Enōsch-Uthra kommt in die Welt. Mit der Kraft des hohen Lichtkönigs heilt er die Kranken, macht die Blinden sehend, reinigt die Aussätzigen, richtet die Verkrüppelten, auf dem Boden Kriechenden auf, daß sie gehen können

macht die Taubstummen redend und belebt die Toten. Er gewinnt Gläubige unter den Juden und zeigt ihnen: es gibt Tod und es gibt Leben, es gibt Finsternis und es gibt Licht, 88, 10 = MBHG 24 es gibt Wahrheit und es gibt Irrtum. Er führt einen jeden hinaus, der eifrig und fest im Glauben an den Einen, den Herrn aller Lichtwelten ist. Alsdann wenn er seinen Freunden die Wahrheit zeigt, die Stadt Jerusalem verwüstet und wir zu den Lichtwelten emporfahren, offenbaren wir uns nicht mehr in der Welt, bis die Zeit kommt und das Maß der Welt voll ist.

Dann am Ende der Zeiten kommen wir zu den Seelen der Vollkommenen und zu den Seelen der Schuldigen, die in der Welt gesündigt und gefrevelt haben und daher in der Finsternis trauern. Ein jeglicher wird seinen Werken entsprechend aus dem Feuer und der Finsternis errettet werden, mit Ausnahme . . . (derer, die vier Todsünden begangen haben: Mord eines Gläubigen, freiwillige Anbetung des Satans, Verleugnung der Taufgnade, Widerstreben gegen das Bußsakrament). Dann kommen wir in diese Welt mit dem Glanze der Sonne, mit der Helligkeit des Mondes, mit dem Schimmer der Sterne, mit der Kraft des Windes, mit dem Schein, der dem Feuer verliehen ist. Bis zu jener Zeit offenbaren wir uns nicht mehr in der Welt [1].

Ohne Zweifel ist dies einmal ein Schluß der Apokalypse gewesen und wertvoll deswegen, weil er die Weissagung auf Mohammed noch nicht kennt. Aber der ursprüngliche Schluß ist es schwerlich gewesen, da 1. die Verwüstung der Stadt Jerusalem und 2. das „wir“ völlig unmotiviert sind. Der andere Schluß (Brandt MS 48, 21—49, 3) ist vielleicht älter, aber auch nicht ursprünglich; man muß sich mit der Tatsache abfinden, daß die Apokalypse nicht nur in der Einleitung, sondern auch am Schluß nur verstümmelt überliefert ist. Jedenfalls wird in dem überlieferten Text der Weltuntergang unmittelbar mit der Zerstörung Jerusalems verknüpft; das läßt sich nach R. nur verstehen, wenn die Apokalypse aus der Zeit des Titus stammt, wie die Apokalypse in Mk. 13, die dieselben beiden Ereignisse miteinander verbindet. Dieser Grund wäre zwingend, wenn nicht gerade der entscheidende Satz, auf dem er ruht, die beiden eben genannten Anstöße enthielt. Die parallele Fassung erwähnt zwar auch den Untergang Jerusalems, aber nicht den der Welt.

Andere schwerwiegende Bedenken kommen hinzu. Stünde diese mandäische Apokalypse der Eroberung Jerusalems zeitlich nahe, würde man eine bessere Kenntnis der geschichtlichen Begebenheiten erwarten: Schon Pilatus als „König der Welt“ ist auffällig, noch mehr die Gegenüberstellung des falschen Hibil-Ziwā und des wahren Enōsch-Uthra. Wird jener ausdrücklich mit Jesus identifiziert, so kann dieser nicht mit ihm identisch sein, obwohl er alle seine Züge von ihm ent-

---

1) Mit Bewußtsein bin ich nur darin von R. abgewichen, daß ich Brandt MS 47, 10—14 als jüngeren Zusatz gestrichen habe, um seine Position zu retten. Sollten sie wirklich zum echten Bestande gehören, wie R. behauptet (S. 59), so könnte die Apokalypse frühestens dem 5. nachchr. Jhrh. angehören, da hier Verfolgungen der Mandäer durch die Christen vorausgesetzt werden (vgl. MBHG 75). Von einer Verfolgung durch die Juden ist nicht die Rede (gegen S. 68 f.).

lehnt hat. Will man ihn nicht für eine Phantasiegestalt ausgeben, was auch unwahrscheinlich ist, dann bleibt nichts anderes übrig, als ihn dem Johannes gleichzusetzen. Dadurch wird freilich der Abstand von der Geschichte noch größer, wird doch nicht einmal die Bedeutung der Johannestaufe hervorgehoben. Weder hier noch anderswo haben die Mandäer historische Kunde von dem Täufer bewahrt, obwohl sie ihn im Gegensatz zu Jesus in ihre Religion aufgenommen haben und von seiner Himmelfahrt fabeln (MBHG 79). Das mag schon früh geschehen sein, aber schwerlich darf man wagen, bis ins 1. Jhrh. oder gar in vorchristliche Zeit hinabzugehen. Immerhin ist zu bedenken, daß sich schon in den Evangelien eine merkwürdige Berührung mit der mandäischen Religion findet, auf die R. zuerst aufmerksam gemacht hat (MBHG 41): Wie Hibil-Ziwā bei den Mandäern, so erscheint der „Gerechte" Abel Mt. 25, 35; Lk. 11, 51 als der erste Gesandte der „Weisheit Gottes".

Auch der Hinweis auf die gnostische Formel: *σκεῦός εἰμι ἔντιμον* hilft nicht weiter. Gewiß empfängt sie, wie schon Nöldeke sah, ihr Licht aus dem Mandäischen „ein Mana (Gefäß = Gottwesen) bin ich"; aber ob man deswegen geradezu die Übernahme eines mandäischen Sakramentes mit dem dazu gehörigen Text vermuten darf (MBHG 88), ist ebenso fraglich wie die umgekehrte Hypothese; es kann auch eine Wurzelverwandtschaft der Religion der Mandäer mit der Sekte der Markosier vorliegen. Es gibt sogar noch ein zweites, bisher unbeachtetes Beispiel dafür, wie die valentinianische Gnosis und die mandäischen Texte sich gegenseitig erläutern. Karl Müller weist in seinen „Beiträgen zum Verständnis der valentinianischen Gnosis" (GGN 1920) S. 191 darauf hin, daß *στήριγμα* und *λύτρωσις* ohne Zweifel synonyme Ausdrücke seien, obwohl ihm eine sichere Erklärung dafür fehlt. Nun stehen auch in den mandäischen Liturgien „Gebete der Festigung" (= Neuschöpfung) und „Gebete der Lösung" gleichbedeutend nebeneinander, obwohl Lidzbarski (Lit. S. XXIV) seinerseits damit nichts Rechtes anzufangen weiß und trotz der häufigen Bezeugung sogar eine Korrektur erwägt. Unleugbar sind hier geschichtliche Beziehungen vorhanden, die aber erst einer genaueren Untersuchung bedürfen, ehe sie verwertet werden können.

13. Im übrigen wird man R. durchaus beistimmen müssen, wenn er JEM 61 ff. Brandts Hypothese über den Ursprung der eschatologischen Vorstellungen der Mandäer als einseitig und unmethodisch ablehnt. Wie er zeigt, haben die Mandäer vielmehr im großen und ganzen die iranischen Anschauungen vom Aufstieg der Seele übernommen. Wenn diese auch im einzelnen mannigfach voneinander abweichen (JEM 66), so ist doch besonders bezeichnend der Gedanke an die Wachtorte der Ruha und der bösen Sieben, an denen die Seele vorbeiwandern muß. Hierin geht die mandäische Religion über die iranisch-manichäische hinaus, obwohl sie sich auf derselben Linie be-

wegt. Denn während die spätiranische und ebenso die manichäische Religion Sonne und Mond meist aus der Zahl der bösen Dämonen ausnehmen, sind für die mandäische Religion die sieben Planeten an sich böse. Sie setzt damit nur die Entwicklung fort, die bereits im Bundehesch begonnen hat. Denn wie schon Bousset (Hauptprobleme, S. 41ff.) erkannt hat, erklärt sich die Degradation der babylonischen Planetengötter aus dem Zusammenprall der übermächtigen iranischen Religion mit der chaldäischen; dieser Entwicklungsreiz mußte sich unter dem Zwang der ständigen Auseinandersetzung mit den Nachbarn bei den Mandäern noch stärker auswirken als bei den Iraniern.

Es ist R. gelungen, in das Innerste der mandäischen Religion einzudringen und die Vorstellungen von der Erlösung nachfühlend wieder lebendig zu machen, die von Brandt merkwürdig vernachlässigt waren. R. hütet sich vor dem Fehler Br.s, alle Lieder des Ginzā für Totenliturgien zu erklären, aber er ist doch überzeugt, daß die Aufstiegslieder für die Toten eine ältere Gattung sind als die Aufstiegslieder für die Lebendigen, die bei Lebzeiten in der Ekstase vorwegnahmen, was nach dem Tode wirklich geschehen wird. Das ist in der Tat sehr einleuchtend, zumal da sich auch sonst vielfach die lyrisch-geistlichen erst aus den liturgisch-kultischen Liedern entwickeln. Aus diesem Prinzip folgert R. die Priorität der mandäischen Texte gegenüber den Oden Salomos (JEM 95); denn die Oden sind lyrische Erlösungslieder, und mag man sie auch das Gesangbuch einer gnostischen Gemeinde nennen, so fehlt ihnen doch jede Beziehung zu einer Totenmesse. Immerhin ist damit nur eine logische, keine chronologische Priorität der mandäischen Texte bewiesen; diese können jünger sein, aber doch das Ältere bewahrt haben, weil die mandäische Religion der Erlösungsreligion näher steht, von der auch die Oden abhängig sind.

IV. Die apokalyptische Religion des Judentums.

14. Während Anz [1] für die Vorstellung vom Aufstieg der Seele, die er mit Recht für das Zentrum der gnostischen Religion ausgab, babylonische Herkunft behauptete, hat R. durch die Untersuchung der manichäischen und mandäischen Erlösungsreligion, deren Zusammenhang mit der iranischen Religion nicht gut geleugnet werden kann, den iranischen Ursprung des Erlösungsglaubens wahrscheinlich zu machen gesucht. Dabei denkt er nicht an die alte, reine Zarathustra-Religion, sondern an die Volksreligion der Achämenidenzeit. So wenig wir auch von ihr wissen, so sicher ist doch, daß sie mit der babylonischen oder besser chaldäischen Religion, zumal auf ihrem Siegeszuge nach dem Westen, zu einer Einheit verschmolzen war. Man muß darum die beiden Thesen von Anz und von R. miteinander verbinden und sagen: Die Erlösungsreligion ist iranisch-chaldäischer Herkunft.

1) Zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus, 1897.



Zwei Hauptnamen der Gnosis kann man gewissermaßen als Symbol dafür nennen: Prunikos, das persische *parvanqā* („der Gesandte") in gräzisierter Form, wie Kohut erkannt hat, und Barbelo, die assyrisch-chaldäische Ištar *in Arbelā*[1].

R. hat sich damit begnügt, gelegentlich aus der manichäischen und mandäischen Religion Rückschlüsse auf die ihnen vorausliegende iranische Religion zu machen, aber er hat sich nirgends bemüht, diese spätiranische Religion genauer zu charakterisieren. Und hier klafft die bedenklichste Lücke in seinem ganzen Bau. Starke Übereinstimmungen der Oden Salomos und anderer gnostischer Texte mit manichäischen und mandäischen Vorstellungen haben ihn veranlaßt, den Terminus einer „vormanichäischen Gnosis" zu prägen (s. o. Abs. 6)[2]. Er ist als vorläufige Kennzeichnung nicht übel gewählt, kann aber auf die Dauer nicht befriedigen, weil er zu einer tieferen geschichtlichen Erfassung drängt. Setzt man dafür „spätiranische Gnosis", so würde man wohl den Sinn dessen treffen, was auch R. meint. Aber auch das ist mir noch nicht klar genug.

Die manichäische Religion ist die letzte Stufe der iranischen Religion aus dem dritten und vierten nachchr. Jahrhundert. Ihr voraus geht die Mithrasreligion. Auch sie ist nicht eine rein iranische, sondern eine synkretistische Religion, hauptsächlich mit chaldäischen und später mit kleinasiatischen Bestandteilen durchsetzt; aber sie ruht doch genau so wie der Manichäismus auf dem Grunde der iranischen Volksreligion, nur daß sie eine ältere Stufe repräsentiert, die jedenfalls bis in die frühchristliche Zeit zurückreicht und auf die christliche Gnosis eingewirkt haben kann. Es wäre zu untersuchen, ob nicht alles das, was man bisher in dieser für „manichäische Einflüsse" ausgegeben hat, leichter und besser von der Mithrasreligion abgeleitet werden kann, deren Spuren sich auch im Manichäismus nachweisen lassen, und die vielleicht manches erklären dürfte, was uns bisher rätselhaft geblieben ist. Cumont hat diese Quelle zwar beachtet, aber nicht ausgeschöpft.

Auszugehen ist von der Gestalt des dritten Gesandten, die noch im Turfānfragment M 583 (Psyche 3 ff.) den Namen des Mithras bewahrt hat (soghdisch *Mischē*); anderswo heißt er einfach „der (dritte) Gesandte" (oder falsch „der Alte"). Dabei ist dreierlei beachtenswert: 1. Bisweilen spielt er die Rolle des Urmenschen, des Gottes mit den fünf Gliedern[3] (Acta Thom. 27; Bousset, Hauptprobl., S. 67 Anm. 4); 2. bisweilen die des Seelengeleiters (s. o. S. 157 ff.) als der „gestaltverändernden" Gottheit (Pognon 129 ff. = 189 ff.; Bousset, Hauptprobl., S. 74 ff.) wie der „gestaltverändernden" Jungfrau

1) Vgl. im 1. Teil unseres Berichts, S. 187.
2) Ebenda S. 190.
3) In Act. Thom. 50 ist „die Taube" = Atargatis (Anāhita); „die Zwillinge" sind Morgen- und Abendstern Azizos und Monimos (Cautes und Cautopates).

(Chotscho I, 25; JEM 173 f.); 3. bisweilen die des eschatologischen Erlösers, der am Ende der Welt sein Bild zeigt, oder des von Osten kommenden Heilsboten (Act. Arch. 13; Bousset, Hauptprobl., S. 75 Anm. 1). Zu Mithras, dem „Sohne Gottes“, als Messias paßt der „Dämonensohn“, der „falsche Mithras“, dessen „Kennzeichen und Reittier ein Stier“ ist (Chotscho II, 5; JEM 7 Anm. 1); der Antimithras ist das einfache Widerspiel des Mithras, und es ist schwerlich erlaubt, hinter jenem eine fremde Göttergestalt zu vermuten wie Teschub (JEM 7 Anm. 1) oder Marduk (HMR 70).

Wenn noch die manichäische Religion Mithras (neben Ahura Mazda) als Urmenschen kennt, dann dürfen wir gewiß dasselbe für die Mithrasreligion voraussetzen. Dann begreifen wir, daß schon Aristides (apol. 7, 1) am Anfang des 2. nachchr. Jahrh. die Verehrung des iranisch-chaldäischen Urmenschen bezeugt, daß schon die heidnischen Phryger Attis als Urmenschen feierten, war doch Attis mit Mithras zu einer Person verschmolzen (Cumont TM I, 180 f.; 212; 235 Anm. 5; 333 u. a. m.). Man darf behaupten: Die Verbreitung des Urmenschen entspricht der Verbreitung der Mithrasreligion. Aber darf man wagen, auch den Menschensohn mit einzubeziehen?

Bisher ist die Mithrasreligion auf dem Boden Palästinas in vorchristlicher Zeit durch kein direktes Zeugnis belegt; wir wußten zwar vom Mithrasdienst in Phönikien durch Funde aus Sidon und aus Sahin bei Aradus, in Ägypten durch Funde aus Memphis und durch literarische Nachrichten aus Alexandria, aber keines dieser Zeugnisse führte über die römische Zeit hinaus, und, von Memphis abgesehen, beschränkte sich die Religion des Mithras, wie es schien, ganz auf die Häfen der phönikischen und ägyptischen Küste. Unsere Kenntnisse haben sich jedoch plötzlich erweitert durch den von Smyly in den Cuningham-Memoirs 1921 mitgeteilten Papyrus, auf den mich Holl zuerst hingewiesen hat; danach gab es schon in der Mitte des 3. Jahrh. v. Chr. ein Mithräum im Fajjûm, also in der ägyptischen Provinz. Vermutlich war es nur für die persischen Söldner bestimmt, aber durch die Soldaten ist ja der Mithraskult auch in weitere Kreise getragen worden. Persische Garnisonen gab es auch in Palästina, und so darf heute die Hypothese von Einflüssen gerade der Mithrasreligion auf die Religion des hellenistischen Judentums, die man früher von vornherein als unwahrscheinlich abgelehnt hätte, nicht mehr als zu kühn gelten.

15. Den ältesten iranischen Einfluß auf die jüdische Apokalyptik findet R. (JEM 248 f.) in den sich ineinander drehenden Rädern des Thronwagens bei Hesekiel; denn dieselben automatischen Reifen kennt Nonnos (Paraph. 10, 102) vom Poldreher Aion: *εἰσόκε μίμνῃ Αὐτοματαῖς ἁψῖσιν ἕλιξ κυκλούμενος Αἰών*. Daß hier Zusammenhänge vorliegen, ist in der Tat wahrscheinlich, und daß die automatisch sich bewegenden Räder ein Abbild der sich von selbst drehenden Himmelssphären sein sollen, ist ohne weiteres einleuchtend. Aber das nur an-

geschnittene Problem bedarf genauerer Untersuchung. Wie verhält sich zu diesem Rad das Rad der neuplatonischen Literatur, das Rad in Ode Sal. 23, das Rad des indischen *čakravartin* und das sogenannte „Sonnenrad“ der altindischen Skulpturen? Gehen sie vielleicht alle auf das Rad des babylonischen Himmelskönigs und Weltherrn zurück? Ist dieser höchste babylonische Weltgott schon zur Zeit Hesekiels mit dem höchsten persischen Gott verschmolzen? Die unzähligen Augen auf den Felgen der Räder könnte man mit den 10 000 Augen Mithras kombinieren (Yašt 10), den Glanz des Regenbogens, in dem Jahve erstrahlt, mit dem iranischen Nimbus (*chvarenah*), die Art, wie Jahve selbst dem Silbergold und dem lodernden Feuer verglichen wird, mit der Feuer- und Lichtnatur der iranischen Gottheiten. Auch Deuterojesaja kennt iranische Vorstellungen, wenn alle Berge verschwinden und alle Hügel eben werden sollen, ein Gedanke, der uns mehrfach für die iranische Eschatologie bezeugt ist (Plutarch: De Isid. et Osir. 47; Bund. 30, 33), der gewiß nicht zweimal gedacht ist und gewiß nicht aus dem Flachland Babylonien stammt. Wenn der Herr der ganzen Welt nach Sacharja in einem Myrtenhain wohnt, so mag man an Ahura Mazda erinnern, dem die Myrten gehören (Bund. 27, 24). Wie er als Spähergott in seinem Palaste sitzt und seine Wagen mit den vierfarbigen Rossen zwischen zwei ehernen Bergen entsendet, das weist allerdings eher auf Mithras hin oder auf den mit Schamasch verschmolzenen Mithras [1]. Obwohl noch keine volle Klarheit zu erreichen ist, sollte man doch die Hypothese R.s in Erwägung ziehen und persische Einflüsse schon bei Hesekiel, Deuterojesaja und Sacharja nicht so schroff ablehnen, wie u. a. Ed. Meyer [2] es wieder getan hat.

16. Am schärfsten hat R. die Gestalt der Weisheit in der jüdischen Spruchliteratur herausgearbeitet und ihren iranisch-chaldäischen Ursprung aufgezeigt. Schon Bousset dachte speziell an Armaiti, während Ed. Meyer (Ursprung II, 105) hier fremde Herkunft leugnet und meint, die Hypostase der Weisheit sei spontan auf jüdischem Boden erwachsen, zumal da sich in der Weisheitsliteratur nicht die mindeste Andeutung eines Dualismus finde. Es ist natürlich zuzugeben, daß in der Spruchliteratur der Dualismus fehlt; aber das beweist nur, daß die Gestalt der Weisheit der jüdischen Spruchliteratur im letzten Grunde fremd ist. Es kommt ja noch ein zweiter schroffer Gegensatz hinzu: Die Spruchliteratur ist ihrem innersten Wesen nach profan und unfromm, wenn auch bisweilen die „Frömmigkeit“ als „der Anfang aller Weisheit“ bezeichnet wird; die Weisheit als Hypostase dagegen ist eine Gestalt des Glaubens.

Der Dualismus ist in Prov. 9 ganz klar ausgesprochen; da stehen Weisheit und Torheit einander gegenüber. Beide wohnen auf einem

1) Carl Clemen, Griech. u. lat. Nachrichten über die persische Rel., S. 155.

2) Ursprung des Christentums II, 1922, S. 95, Anm. 1.

Berge, beide haben ein Mahl bereitet, und beide locken die Menschen zu sich, aber die Weisheit führt zum Leben, die Torheit zum Tode. Von der Weisheit heißt es genauer, daß sie ein Haus auf sieben Säulen gebaut hat. Nach Prov. 8, 22ff. ist die Weisheit Jahves Tochter: Als er die Welt schuf, schuf er zuerst die Weisheit; sie war bei allem dabei, spielend auf dem Erdenrund, und hatte ihr Entzücken an der Welt und an den Menschenkindern. Jes. Sir. 24 schildert, wie die Weisheit, deren Thron ursprünglich auf der Wolkensäule war, in Jerusalem Wohnung nahm; nun ist sie dort eingewurzelt wie der Baum des Lebens, und wer davon ißt, den hungert immer wieder danach. Jes. Sir. 14, 20ff. und 51, 13ff. erscheint die Weisheit als eine schöne Jungfrau, der sich jeder wissensdurstige Jüngling vermählt. Nach dem lateinischen Text von Jes. Sir. 24, 32, der vielleicht schon in der hebräischen Vorlage stand (Smend, S. CXVIIf.) „dringt die Weisheit in die Tiefen der Erde, sucht die Schlafenden heim und erleuchtet die in dem Herrn Hoffenden“; sie steigt also in den Hades hinab und predigt den Toten, wie sie nach Luk. 11, 49ff. + 14, 34f. sich als Erlöserin der Menschen in den Propheten von Abel an bis auf Sacharja immer aufs neue geoffenbart hat, um die Kinder Jerusalems unter ihre Fittiche zu versammeln. Genau so ist in Ode Sal. 33 „die Gnade“ die Befreierin von der Macht des Todes; sie heißt auch „die vollkommene Jungfrau“ oder „die Richterin“ und steigt wie die Weisheit in Prov. 9 auf einen hohen Berg und lockt die Menschen durch ihre Predigt an sich; und wie die Weisheit der Prov. ihr Spiegelbild hat in der Torheit, so steht in Ode 38 der himmlischen Braut die höllische oder der himmlischen Weisheit die Achamoth-Sophia gegenüber.

R. hat zweifellos Recht, wenn er behauptet, daß in der jüdischen Spruchweisheit und in der christlichen Gnosis eine und dieselbe Gestalt der vergöttlichten Weisheit nachweisbar, und daß sie iranischen Ursprungs ist; der chaldäische Einschlag zeigt sich in der Vorstellung von dem Haus des Lebens auf sieben Säulen (MBHG 53ff.; JEM 208ff.). Gewiß kann man die Weisheit von der hermetisch-manichäischen Kore, der Lichtjungfrau, nicht trennen, aber ebenso wenig von der *daēna*[1]. Die von Bousset (Hauptprobleme, S. 336) empfohlene Gleichsetzung mit Armaiti ist deswegen abzulehnen, weil diese kein höllisches Gegenstück hat wie *daēna*, doch mögen beide miteinander verschmolzen sein; Spenta Armaiti, „die fromme Gesinnnung“, nach Plutarch die *σοφία*, ist jedenfalls eine Parallele zum „Glauben“. Ist das richtig, dann ist die Gestalt der Weisheit ursprünglich die personifizierte Religion, wie noch der Fihrist weiß (s. o. S. 158), und man begreift, daß „Frömmigkeit der Anfang aller Weisheit“ sein muß.

---

1) Siehe im ersten Teil unseres Berichtes a. a. O., S. 186f. und oben S. 158f.



17. Für R. ist die Gestalt des Menschensohnes der des iranischen Urmenschen gleichzusetzen (JEM 117 ff.). Nun haben wir aber, was er nicht beachtet, ein vorzügliches Prüfmittel für die Richtigkeit dieser Hypothese; denn vom Menschensohn sind die Gestalten des Hochbetagten und des himmlischen Schreibers unabtrennbar. Alle drei sind sicher nicht jüdisch; aber wenn der eine iranisch-chaldäisch ist, muß das auch für die beiden anderen gelten. Eine eingehende Begründung behalte ich mir vor; hier muß es genügen, die Forschungsergebnisse anzudeuten.

Zum Hochbetagten und zu der Hauptszene, in der er erscheint, Daniel c. 7, gibt es eine genaue Parallele bei Claudianus 400 n. Chr. (de consul. Stilichonis II, 424 ff.), eine Stelle, die auch R. behandelt hat, ohne ihre Bedeutung für die jüdische Apokalyptik zu erkennen (JEM 183 ff.): In der Ferne unzugänglich für Menschen, für Götter kaum erreichbar, befindet sich die Höhle des unendlichen Aion, der Jahre ungepflegte Mutter, die die Zeiten aus ihrem mächtigen Schoße darreicht und wieder dahin zurückruft. Umgeben ist die Grotte von der Schlange, die sich in den Schwanz beißt. Am Eingang sitzt die Wächterin, die hochalterige Physis; an allen Gliedern hängen ihr flatternde Seelen. Ein ehrwürdiger Greis aber schreibt bleibende Gesetze (*mansura verendus Scribit iura senex*), indem er den Sternen ihre Bahn zuteilt, von denen alles Entstehen und Vergehen abhängt; er prüft, was die Planeten der Welt bringen. Da erscheint der Sonnengott an der Schwelle der Höhle; die Physis geht ihm entgegen, und der Greis neigt das weiße Haar vor den stolzen Strahlen. Von selbst macht die geöffnete Eisentür die Pfosten weit, daß er bequem eintreten kann; und die Tiefe der Höhle mit den Sesseln und Geheimnissen des Aions wird sichtbar. Hier ruhen die Zeitalter (*saecula*), nach den Metallen geschieden: Erz, Eisen, Silber und ganz im Hintergrund die Schar der Jahre von rötlich schimmerndem Gold, die nur selten der Erde beschieden sind. Von diesen nimmt der Titan (der Sonnengott) das wertvollste Stück und zeichnet es mit dem Namen Stilichos. So wird Stilicho der Konsul des goldenen Jahres, wie bei Daniel der Menschensohn als Herrscher des goldenen Zeitalters eingesetzt wird. Auch bei Claudianus handelt es sich ursprünglich um das goldene *saeculum*, und nur die Rücksicht auf das Konsulatsjahr hat das Zeitalter in ein Jahr verwandelt. Ebenso deutlich ist auf den ersten Blick, daß Stilicho den Sonnengott verdrängt hat; in der Vorlage war Sol der endzeitliche Messias.

Wie bei Daniel, so ist auch bei Claudianus der Herr der Zeiten ein Greis; beide Male verteilt er die Herrschaft und schreibt dazu; beide Male ist für die Weltzeitalter die Vierzahl charakteristisch — nicht in Dan. 7, wo von den vier Diadochenreichen die Rede ist, wohl aber in Dan. 2, wo sich auch die Verbindung mit den vier Metallen wiederfindet. Ed. Meyer (Ursprung II, S. 189 ff.) hat jetzt iranische Her-

kunft für die Vorstellung in Anspruch genommen; sie empfiehlt sich vor allem deswegen, weil es vom Standpunkt des Juden aus unverständlich, vom Standpunkt des Iraniers aus dagegen begreiflich ist, wenn dem persischen ein medisches Reich vorausgegangen sein soll. Darum darf man auch den Aion des Claudianus mit dem iranischen Zrvan und den Sonnengott mit Mithras gleichsetzen. Darauf deutet nicht nur die Schlange, die sich in den Schwanz beißt, sondern auch die Höhle, die ja für die Mithräen typisch ist. Zu dem Sonnengott, der im Gebirge wohnt, passen auch die Metalle, besonders das Gold. Claudianus und Daniel müssen aus derselben Quelle geschöpft haben; auch bei diesem kann der Hochbetagte niemand anders sein als Aion-Zrvan. In dem greisen Planetengott Apk. Joh. 1 hat auch R. mit Recht den Aion erkannt (GGA 1921, S. 168 f.).

18. Im Buche Henoch steht neben dem wahrhaftigen und gerechten Menschen der wahrhaftige und gerechte Schreiber; bisweilen wird er ihm gleichgesetzt, sofern auch er die Funktion des Richters übernimmt (slaw. Hen. 64, 5; Test. Abr., S. 115), und sofern Henoch selbst nach seiner Himmelfahrt nicht nur mit dem Menschensohn, sondern auch mit dem Schreiber identifiziert wird. Als solcher führt er den Namen Metatron. Die wenigen Belege, die wir besitzen, schildern ihn als Seelengeleiter und Totenrichter: er bringt die Seelen der Gerechten Gott dar (Bammidbar rabba c. 12). Auf den Zauberschalen wird Metatron dem Hermes gleichgesetzt, und Montgomery hat gewiß Recht, wenn er hier Hermes als Seelengeleiter auffaßt. Wie die Toten, so führt er auch Mose am Sinai zum Himmel empor; aber während er sonst in der Regel *šalīach* heißt, wird er hier (Sanh. 38 b) mit dem persisch-aramäischen Wort *parvanqā* genannt. „Zwei Engel sind gesetzt über die Toten; einer für die außerhalb Palästinas Wohnenden, der Sammael, der andere für die in Palästina Wohnenden, der Gabriel heißt; beide stehen unter Metatrons Aufsicht“ (Jalk. Rub. § 13; Jalk. Chad. § 44). Das wird aus der iranischen Religion verständlich, die drei Totengötter kennt: Mithras, Sraoscha und Raschnu, von denen meist Mithras als der größte gilt. Man hat Metatron aus dem Griechischen ableiten wollen als *μετάθρονος* oder *μετατύραννος* oder aus dem lateinischen *metator*; aber Kohut (Abh. DMG IV, Lpz. 1866, S. 40) spottet mit Recht darüber, wie die in Babylonien lebenden Juden griechische oder lateinische Termini hätten verwenden oder gar neu erfinden sollen! Er selbst identifiziert Metatron mit Mithras. Der Name des Mithras ist schon früh verstümmelt worden, z. T. aus national-religiösen Gründen, z. T. aus gematrischer Spielerei, um den Zahlenwert von *šaddaj* zu gewinnen; nach Hieronymus zu Amos 3 (op. Vallarsi VI, 1, p. 257) wurden schon mit dem Namen des M(e)ithras solche Zahlenspielereien getrieben. Die Gleichsetzung Henochs, Noahs, Esras u. a. mit Mithras-Helios erklärt sich aus ihrer Entrückung; sie sind wie er zum Himmel gefahren und können darum wie er als Seelengeleiter,

Richter und Schreiber gelten. Ein seleukidisches Siegel mit der keilschriftlichen Legende *Mitra dupsar* zeigt, daß auch irdische Schreiber sich bisweilen den Namen des himmlischen Patrons wählen (Cumont TM II, 464, Nr. 34 *bis*).

19. Über den Menschensohn gibt 4 Esra 13 den besten Aufschluß. Der Apokalyptiker hat, wie seine nur teilweise richtige Deutung lehrt, den überlieferten Stoff nicht mehr ganz verstanden; aber in der Hauptsache hat er den Sinn treffend erfaßt: die Vision schildert die Hadesfahrt des Menschensohnes, um die „ins Jenseits gewanderten" Nordisraeliten aus der Gewalt des Todes zu befreien. Eine solche Hadesfahrt des Menschensohnes setzt ja auch die (jüdische) Apk. Joh. 1 voraus. Schon Gunkel, H. Schmidt u. a. haben den Menschensohn von 4 Esra 13 für einen ursprünglichen Sonnengott erklärt; aber so einleuchtend diese Auffassung ist — der Menschensohn steigt aus dem Meere auf, fliegt mit den Wolken des Himmels auf einen hohen Berg, um dort mit Feuer seine Gegner zu bekämpfen, und steigt dann in die Unterwelt hinab, um das Heer der Toten zu sich zu rufen und einen Teil der Gebundenen zu lösen, — so schwierig und bisher ungelöst ist das Problem, wie der Sonnengott zum Messias werden konnte. Schon die Bezeichnung „Mensch" für diese Gottesgestalt ist sehr sonderbar.

Die auffälligste Parallele, die uns überliefert ist, findet sich im Manichäismus. Denn 1. ist auch der manichäische „Mensch", genauer Urmensch, eigentlich ein Gott; er heißt der „fünffältige Gott", und an seine Stelle tritt bisweilen Ahura Mazda, bisweilen Zrvan, bisweilen Mithras; 2. hat auch er seinen Sitz in der Sonne, ist also ein Sonnengott; so bezeugt es ausdrücklich Alexander von Lykopolis, und so läßt es sich auch aus anderen Texten erschließen (Bousset, Hauptprobleme, S. 222); 3. gelten auch als seine Waffen die (fünf) Elemente: der leise Lufthauch, der Wind, das Licht, das Wasser und das Feuer; die Waffen des Menschensohns im 4 Esra sind der „feurige Strom", der „flammende Hauch" und „stürmende Funken", worin schon Bousset wohl mit Recht dieselben Elemente erkannt hat; 4. hat auch der Urmensch eschatologische Bedeutung, ist also nicht nur „Erlöser", sondern auch „Messias" wie der Menschensohn; Beweis dafür sind die neuen Turfäntexte mit ihren Schilderungen vom Weltende.

Aber älter ist Mithras als Urmensch und Endmensch. Seine eschatologische Rolle haben wir aus dem Antimithras-Text der Manichäer (s. o. S. 172) und aus dem Sol als Herrscher der goldenen Endzeit in dem Gedicht des Claudianus (s. o. S. 175) erschlossen. In ältere Zeit, den Beginn der römischen Kaiserzeit, führen uns die kleinasiatischen Inschriften, in denen Augustus, Nero u. a. als Sonnengötter und Bringer der Heilszeit gefeiert werden; auch die vierte Ekloge Vergils aus dem Jahre 40 v. Chr. gehört, worauf mich Ed. Norden verweist, in diesen Zusammenhang. Es ist unnötig und gewiß auch falsch, bei diesen Sonnengöttern stets an Mithras zu denken; aber daß die klein-

asiatisch-syrischen Sonnengötter in dieser wie in mancher anderen Beziehung die Rolle des Mithras übernommen haben, läßt sich besonders deutlich am Hofstil verfolgen.

Mithras war von jeher der Hausgott der iranischen Könige. Aber die Gleichsetzung des regierenden Herrschers mit Mithras läßt sich erst im Alexanderroman nachweisen. Obwohl Cumont (TM II, 39) selbst zugeben muß, daß seine Titulatur dem iranischen Hofstil genau entspricht, hält er doch die zahlreichen Hinweise des griechisch-syrischen Textes auf Mithras für die Phantasie eines griechischen Schriftstellers aus der Zeit der Severer; dann hätte man gewiß nicht nötig gehabt, die Texte so stark zu überarbeiten, wie es gegenwärtig der Fall ist, da die Späteren an dem „Byzantinismus" keinen Anstoß nehmen und gerade den Namen des Mithras haben stehen lassen. Mit größerer Wahrscheinlichkeit werden wir in dieser Hinsicht dem Roman zuverlässige Kunde aus der Ptolemäerzeit zuschreiben dürfen. Danach war der persische König „Sonne" und „Throngenosse des Mithras", ein „Mithras, der zu seiner Kriegsschar herabgestiegen und zur Hülfe der Perser gekommen sei", also ein leibhaftiger Gott, wenn er eigentlich auch erst nach seinem Tode „als Mithras ausgerufen" wird. Zu diesem iranischen Hofstil stimmt der von Kommagene; wenn sich Antiochus I. als *θεὸς δίκαιος ἐπιφανής* bezeichnet, so ist Mithras in ihm erschienen, wie schon Puchstein erkannt hat (Reisen 341 ff.). Da er am 16. (Audnaios) geboren war, dem Tag des Mithras, so durfte sich Antiochos wohl als eine Offenbarung des Mithras betrachten. Dann ist das Prädikat des *θεὸς ὅσιος καὶ δίκαιος*, das uns besonders in Lydien, Phrygien und Galatien begegnet, von Mithras auch auf andere Sonnengötter, himmlische und irdische, übertragen worden; es ist auch das Prädikat des Menschensohnes, des (eschatologischen) Königs der Juden.

20. Antiochus IV. Epiphanes wollte alle Völker seines Reiches durch gemeinsamen Monotheismus zu einer politisch-religiösen Einheit verschmelzen (1 Makk. 1, 41 ff.). Der Gott, dessen Kult er auch in Jerusalem einführen wollte, war ein „Gott der Festungen", also ein Kriegsgott (Dan. 11, 36 ff.). Sein Kult war bildlos; denn das „verwüstende Scheusal" bestand nur in einem auf den Brandopferaltar aufgesetzten zweiten Altar (1 Makk. 1, 59). Diese sonderbare Bezeichnung erklärt sich, wie Nestle zuerst gesehen hat, als Verstümmelung eines ursprünglichen *baʿal šamajim*. Der Kriegsgott war also zugleich ein Himmelsgott und in diesem Sinne ein *Ζεὺς Ὀλύμπιος* (2 Makk. 6, 2). Sein Jahresfest fand am 25. Dezember statt (1 Makk. 1, 59); er war also auch ein Sonnengott. Genauer war es ein Bakchosfest, bei dem man in Kränzen von Epheu dem Dionysos zu Ehren einherziehen mußte (2 Makk. 6, 7). Der Einzige, auf den alle diese Prädikate zu passen scheinen, ist Mithras.

Wir erinnern uns, daß auch Dusares, der Wein- und Sonnengott der Nabatäer, auch *Ζεὺς τέλειος* genannt, am 25. Dezember sein Ge-

burtsfest in Petra und Elusa hatte, wie in Alexandrien Helios oder Aion Kronos [1]. Dusares stammt von einer *Παρθένος* oder *Κόρη*, die die Nabatäer *Χααμοῦ* nennen, eine Nebenform zu *Χααβοῦ*: wie die *kaʿba* in Mekka, so heißt in Petra der „würfelförmige Stein" *kaʿbû* = petra genetrix; Dusares ist also wie Mithras aus dem Felsen geboren, und die Dusarien dürften wie die Dionysien Jerusalems oder die Kronien Alexandriens auf ein Mithrasfest zurückgehen, obwohl bisher der 25. Dezember nur als Geburtstag des Sol invictus bezeugt ist.

Wie Wellhausen gezeigt hat, lebt das ursprünglich heidnische Fest, das sich schnell die Herzen der (hellenistischen) Juden eroberte, als Tempelweihfest weiter; um es zu „entgiften", deutete man es als Chanukka-Fest um. Es heißt ebenso wie das christliche Epiphanienfest ein Lichterfest (*τὰ φῶτα* Jos. Ant. XII, 7, 7) und hat wie dieses seinen Ursprung in der iranisch-chaldäischen Mithrasreligion. Das lehrt besonders deutlich der Brief (2 Makk. 1, 10 ff.), der um 100 v. Chr. das Tempelweihfest den ägyptischen Juden empfehlen will und die Festlegenden mitteilt. Diese beziehen sich sämtlich auf das heilige Opferfeuer und sind nur aus iranischen Vorstellungen verständlich. Das Fest, das mit dem Anzünden des Opferfeuers und der Lichter überhaupt zusammenhängt, wird naturgemäß an dem Tage gefeiert, wo der Sonnengott geboren oder die Sonnenlampe neu angezündet wird.

Trotz der Tempelschändung ließ sich das von Antiochus IV. eingeführte Fest nicht wieder beseitigen, — ein Beweis dafür, wie reif das damalige Judentum für die Hellenisierung war. Immerhin wurde durch sein unbesonnenes Vorgehen die Entwicklung gestört. Das offizielle Judentum wandte sich von der hellenistischen Religion ab und wurde zur starren Gesetzesreligion, die ihren endgültigen Ausdruck im Talmud fand. Eine andere Strömung, die man als das inoffizielle Judentum bezeichnen kann, führte in gerader Linie zu Jesus und spaltete sich dann dank den Bemühungen eines Paulus, der den lebendigen Fluß der Entwicklung in die Großkirche ablenkte, während der tote Arm der Apokalyptik in die Gnosis mündete. Mag auch die Apokalyptik mehr eschatologisch, die Gnosis mehr soteriologisch gerichtet sein, dennoch ist jene auch soteriologisch, diese auch eschatologisch; man braucht die Unterschiede nicht zu leugnen, darf sie aber auch nicht übertreiben, sondern muß zugeben, daß die Gnosis Geist vom Geiste der Apokalyptik ist. Dies gezeigt zu haben, ist das Hauptverdienst R.s.

Seine Ausführungen dürften noch überzeugender wirken, wenn er die Einflüsse der Mithrasreligion mit in diese Entwicklung hineinstellte. Dann würde sich auch noch ein anderes Rätsel lösen. Aus inneren Gründen hat man vermutet, daß eine Reihe sagenhafter Erzählungen im Leben Jesu, die Weihnachtserzählung, die Geburt durch die Jung-

---

1) Vgl. Karl Holl, Der Ursprung des Epiphanienfestes (SBA 1917, S. 402 ff.), und JEM 195 ff.

frau, die Anbetung der Magier und der Kindermord, die Versuchung, die Taufsage, die Verwandlung von Wasser in Wein, und überdies die beiden Sakramente der Taufe und des Abendmahls weder im Christentum noch im Judentum entstanden sein können, sondern daß sie irgendwoher aus der Fremde stammen müssen. Über ihren Ursprung sind die mannigfachsten Hypothesen aufgestellt worden. Wir wußten wohl, daß es zu allen diesen Erzählungen und Bräuchen merkwürdige Parallelen in der Mithrasreligion gibt; aber solange man auch darauf geachtet hat, von den Tagen der Kirchenväter an bis auf Cumont herab, war es ausgemacht, daß die christliche Religion die Geberin, die Mithrasreligion die Empfängerin oder Nachahmerin sei. Und obwohl man einerseits den fremden Ursprung dieser Erzählungen und Bräuche im Urchristentum erkannt, und obwohl man andererseits den starken Einfluß der iranisch-babylonischen Religion auf das Judentum klargestellt hat, wagte man doch bisher nicht, was man jetzt wagen darf: das Verhältnis von Mithrasreligion und Christentum umzukehren.

Die Mithrasreligion verdankt ihre Wirkung in der damaligen Welt und vor allem auch auf das Judentum dem sittlichen Gehalt, der ihr innewohnt. Das zeigt sich in dem Beiwort des Mithras „der gerechte Gott“, „der heilige Gott“; das zeigt sich auch in den Beiworten anderer Gottheiten, auf die Mithras und sein Götterkreis Einfluß erlangten. Wenn Atargatis „die gute Göttin“, wenn der Lichtbringer Monimos „der gute Knabe“, wenn Dusares „der vollkommene Gott“, wenn Kore „die vollkommene Jungfrau“, wenn Antiochus I. von Kommagene „der gerechte Gott“, wenn der jüdische Menschensohn „der gerechte Mensch“ heißt, so sehen wir hier überall die Spuren derselben ethischen Religion, die der israelitisch-jüdischen Religion kongenial ist und darum auch auf die besten und frömmsten Geister des Judentums einen tiefen Eindruck machen mußte. Ist die Mithrasreligion älter als das Christentum, dann wissen wir endlich, woher Taufe und Abendmahl und woher alle die rätselhaften Züge in den Christuserzählungen stammen.

Bis diese Probleme ihre Lösung finden, bedarf es noch vieler Einzeluntersuchungen, bei denen Philologen und Theologen sich gegenseitig fördern können. Wir Theologen sind jedem Philologen dankbar, der sich zum Mitforschen auf diesem Gebiet entschließt; die Ernte ist groß, und der Arbeiter sind wenige. Alle Abweichungen in der Auffassung der überlieferten Tatsachen und Texte sind Beweise für die reichen Anregungen, die ich den Schriften Reitzensteins schulde, und wenn die Abhängigkeit mehr in der Form der Gegensätzlichkeit zum Ausdruck kommt, wie es bei einer kritischen Auseinandersetzung natürlich ist, so betrachte ich mich doch nicht als seinen Gegner, sondern als seinen Mitarbeiter, da wir beide demselben Ziel der Wahrheit zustreben.

Aus der liturgiewissenschaftlichen Forschung

Von P. Cunibert Mohlberg, O. S. B., in Maria Laach

In der Liturgiewissenschaft handelt es sich nicht nur um eine rein akademische Sache. Die Liturgie ist vielmehr eine jener großen Mächte, die berufen sind, an der neuen Welt geistigen und religiösen Lebens mitzubauen. Wer, sei es nun durch wissenschaftliche oder durch praktische Arbeit, der Erneuerung liturgischen Lebens dient, genügt eben hierdurch tiefsten, von ihr selbst vielleicht noch nicht begriffenen Forderungen unserer Zeit. Wollten wir, wonach unsere Zeit verlangt, in zwei Worten zusammenfassen, so könnte es wohl am besten geschehen, in den Worten „Fontes et ordo": die echten Quellen geistigen Lebens erschließen und die grundlegenden Ordnungen des Seins und Handelns wieder zur Geltung bringen. Die Liturgie aber sollte beides sein: Quelle und Ordnung des Lebens.

Aus dieser Anschauung heraus wurde schon 1918 das literarische Unternehmen der Liturgiegeschichtlichen Quellen und Liturgiegeschichtlichen Forschungen geboren [1].

Trotz der Schwierigkeiten, die die seither eingetretenen Zeitverhältnisse schufen, können wir heute schon auf wertvolle Veröffentlichungen

1) Das Verdienst, den Gedanken eines organisierten Zusammenschlusses der liturgiewissenschaftlichen Bestrebungen in Fluß gebracht zu haben, gebührt dem ehemaligen Franziskanerprovinzial Dr. P. Beda Kleinschmidt: „Die Aufgaben der liturgischen Forschung in Deutschland" (Theol. Revue 16 [1917], Nr. 19/20, Sp. 433/9). Die Verwirklichung des Planes fiel zunächst dem Berichterstatter zu; vgl. C. Mohlberg, „Die Aufgaben der liturgischen Forschung in Deutschland" [Vorschläge und Anregungen] (ebenda 17 [1918], Nr. 7/8, Sp. 145/51) und „Ziele und Aufgaben der liturgiegeschichtlichen Forschung" (Heft 1 der „Lit. Forsch.", Münster, Aschendorff, 1919. Vgl. darüber Schians Referat in ZKG. III, S. 224f.), sowie in Heft 1/2 der „Lit. Quellen" [1918], S. VII—X: „Zur Einführung". Siehe auch Theol. Revue 17 [1918], Sp. 278f. Die Herausgabe der „Lit. Quellen" wird von P. C. Mohlberg O. S. B. (Maria Laach) und A. Rücker (Breslau) besorgt. Die Herausgabe der „Lit. Forschungen" hat außerdem noch F. J. Dölger (Münster) mit übernommen. Beide Unternehmungen erscheinen im Aschendorffschen Verlag, Münster. An zusammenfassenden Berichten über das Unternehmen seien noch genannt: A. Baumstark, Ein liturgiewissenschaftliches Unternehmen deutscher Benediktinerabteien (Dtsch. Litztg. 40, 1919, Nr. 47/48, S. 897—905. 921—927); Ders., im Oriens Christ. N. F. 9, 1920, S. 132ff.; Hugo Dausend, Zur liturgischen Bewegung in Deutschland (Theologie und Glaube 11, 1919, Heft 3/4, S. 121ff.); Pl. Simon, Ein liturgiegeschichtliches Unternehmen (Lit. Handw. 55, 1919, S. 301—306); Rendtorff, Neuere Beiträge zur liturgiegeschichtlichen Forschung (Theol. Litztg. 45, 1920, S. 5ff.); Joseph Braun in: Stimmen der Zeit 98, 1920, S. 317—321.



hinweisen. So hat der Berichterstatter, P. Mohlberg, für die „Liturgiegeschichtlichen Quellen" „Das fränkische Sacramentarium Gelasianum in alamannischer Überlieferung" [1] besorgt, das in seiner dreifachen Bedeutung als Hauptvertreter dieser Überlieferung, als Übergangs-Sakramentar von gelasianischer zu gregorianischer Gebetsform, als ältestes Meßbuch der für die Liturgiegeschichte so bedeutungsvollen Abtei St. Gallen eine geschichtliche Originalität eigenster Art darstellt. Hans Lietzmann hat in seiner Ausgabe des „Sacramentarium Gregorianum nach dem Aachener Urexemplar" [2] die für die Zukunft einzig wissenschaftlich benutzbare Ausgabe dieses überragendsten Denkmals altrömischer Meßliturgie geschaffen. Für die „Liturgiegeschichtlichen Forschungen" hat wiederum zuerst Referent in seinem schon oben (S. 181, Anm. 1) angeführten Einführungsheft rückblickend auf die Arbeiten und Arbeiter der Vergangenheit der fernen und nächsten Zukunft der liturgiegeschichtlichen Forschung „Ziele und Aufgaben" gestellt. Ihm ist zunächst Franz Jos. Dölger, der auf katholischer Seite führende Vertreter der Religionsgeschichte, mit einer religionsgeschichtlichen Studie zum Taufgelöbnis: „Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze" [3], sowie mit einer weiteren über die Ostrichtung beim Gebete gefolgt [4]. Eine schon vor dem Kriege gereifte Studie über die „Nichtevangelischen syrischen Perikopenordnungen des ersten Jahrtausends" [5] von A. Baumstark, dem Herausgeber des Oriens Christianus, der bereits früher über die Aufgaben und Aussichten der Perikopenforschung im Orient schrieb [6], ist bestimmt, für das Gebiet einer großzügigen Perikopenforschung im Geiste vergleichender Liturgiegeschichte als methodologisches Vorbild zu dienen, und behält diese Bedeutung auch neben der schon während der Kriegszeit erschienenen kürzeren Arbeit von A. Rahlfs über die alttestamentlichen Lektionen der griechischen Kirche in den Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens der Kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen [7].

An weiteren Heften stehen für die nächste Zukunft folgende in Aussicht: Für die „Liturgiegeschichtlichen Quellen" eine Ausgabe des Obsequiale Ottos IV. von Konstanz und der anderen Ritualbücher dieses Sprengels von P. A. Dold, O. S. B., ferner von H. Lietzmann und A. Rücker die koptische Kyrillos- und die syrische Jacobs-

---

1) St. Gallen Sakramentar-Forschungen I, 1918. Mit 2 Taf. CIV und 292 S. Heft 1/2 der Lit. Quellen.

2) Heft 3 der Lit. Quellen. 1921. XLVIII und 186 S. mit Registern von H. Bornkamm.

3) Lit. Forsch. Heft 2. 1919. XII und 150 S.

4) Sol salutis. Gebet und Gesang im christlichen Altertum. Lit. Forsch. Heft 4/5. 1920. XII und 342 S.

5) Lit. Forsch. Heft 3. 1921. XII und 196 S.

6) Wissenschaftliche Beilage zur Germania, 1913, Nr. 9/13.

7) Heft 5 (Berlin 1915).



liturgie in kritischer Ausgabe, von P. A. Wilmart die Herausgabe eines gallikanischen Sakramentars der Ambrosiana zu Mailand, endlich vom Referenten die Fortsetzung der St. Galler Sakramentarstudien und eine kritische Ausgabe des Micrologs von Bernold von Konstanz. In den „Liturgiegeschichtlichen Forschungen“ wird zunächst eine Arbeit des Musikgelehrten E. Wellesz (Wien) die Aufgaben und Probleme der orientalischen Kirchenmusik behandeln und dann eine Studie „Lumen Christi“ die Reihe der Dölgerschen Darbietungen über den Zusammenhang von Sonnenkult und Christentum fortführen. In der Erkenntnis des Zusammenhanges zwischen dem Gebetsteil des siebenten Buches der Apostolischen Konstitutionen und der synagogalen Liturgie wird eine Arbeit von A. Baumstark weit über Boussets einschlägige Untersuchung [1] hinausführen, und Hanne, ein Schüler von H. Lietzmann, liefert eine Arbeit über die Adventsliturgie, die viel Neues verspricht.

Neben all diesen der Quellenedition und der Forschung gewidmeten Einzelheften drängte das Hauptunternehmen mit innerer Notwendigkeit auch zur Schaffung eines periodischen Organs, das unter dem Titel eines Jahrbuches für Liturgiewissenschaft im Spätjahr 1921 sein Erscheinen eröffnet hat.

Schon in der ursprünglichen Ankündigung [2] der Liturgiegeschichtlichen Quellen und Liturgiegeschichtlichen Forschungen waren für kleinere Beiträge zu den Liturgiegeschichtlichen Quellen durchgezählte Sammelhefte als „Gesammelte kleine Quellen“ und für kleinere Beiträge zu den Liturgiegeschichtlichen Forschungen Sammelhefte als „Gesammelte Aufsätze“ in Aussicht gestellt. Danach [3] war an Stelle dieser mehr oder weniger zusammenhanglosen Hefte ein „Archiv für Liturgiegeschichte“ angekündigt, das in zwanglos erscheinenden Heften außer kleineren Quellen und Forschungen geringeren Umfanges kritische Nachrichten über Funde und Neuerscheinungen auf dem Gebiete der Liturgiegeschichte bringen und somit der Verselbständigung der Liturgiegeschichte vorarbeiten sollte. Nachdem eine stetige Mitarbeit auf diesem Gebiete tätiger Gelehrter gesichert war, konnte an Stelle dieses geplanten unregelmäßig erscheinenden Archivs an die regelmäßige Veröffentlichung eines „Jahrbuches“ gedacht werden.

Auch das Forschungsgebiet erfuhr dabei eine Erweiterung. Während vorher nur die geschichtliche Ergründung der Liturgie ins Auge gefaßt worden war, drängte sich die Überzeugung auf, daß hiermit allein dem Gegenstande nicht Genüge geschehe. Und neben die Erforschung der Geschichte des kirchlichen Gottesdienstes trat die Auf-

1) W. Bousset, Eine jüdische Gebetssammlung im siebenten Buche der apostolischen Konstitutionen. In den Nachrichten der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, 1915, S. 435/89.

2) Theol. Revue 17, 1918, Sp. 279. Vgl. auch C. Mohlberg, Ziele und Aufgaben, S. 44.

3) C. Mohlberg a. a. O., S. 1. 46.

gabe, ihn in seinem inneren systematischen Zusammenhange zu erfassen. Während, um ein Bild zu brauchen, die Liturgiegeschichte durch Längsschnitte sein Werden aufzeigte, sollte der systematische Teil der Disziplin in Querschnitten seine Struktur bloßlegen. So trat an die Stelle des geplanten „Archivs für Liturgiegeschichte" das „Jahrbuch für Liturgiewissenschaft", das gleichmäßig der geschichtlichen und systematischen Forschung dienen wird. In beiden Fällen Wissenschaft; denn hier wie dort handelt es sich darum, mit methodischer Vollständigkeit die ganze Masse des Gegebenen in seiner Entwicklung und in seinem Sein zu erfassen, um dann seinen Sinn und seine Gesetze herauszuholen.

Gehen die Absichten, die bei der neuen Schöpfung bestimmend sind, in Erfüllung, dann wird das Jahrbuch folgendes leisten: Einmal dazu beitragen, daß die Lehre von der Liturgie als selbständige theologische Disziplin neben die bereits bestehenden tritt, daß die zur Zeit noch häufig eintretenden Vermengungen mit Kirchengeschichte, kanonischem Recht, Pastoral, Lehre vom geistigen Leben usw. aufhören und eine reinliche Scheidung des liturgischen von den übrigen theologischen Forschungsgebieten vollzogen würde; daß ferner, was mit dem Gesagten mehr oder weniger gegeben ist, die Liturgiewissenschaft sich ihrer besonderen Forschungsziele und -methoden und Hilfsmittel klarer bewußt würde; und endlich könnte es vielleicht gelingen, der liturgiewissenschaftlichen Forschung eine Art Mittelpunkt zu geben. Es ist dies um so notwendiger, da ja die Liturgie in stets steigendem Maße als Forschungsobjekt auch in anderen wissenschaftlichen Disziplinen an Bedeutung gewinnt. Es sei nur hingewiesen auf die vergleichende mittellateinische, byzantinische und orientalische Philologie, Kulturgeschichte, Archäologie, Musikgeschichte usf. All diesen Disziplinen ist gewiß ein Dienst geleistet, wenn ein Organ für liturgiewissenschaftliche Forschung geschaffen wurde, das bisher noch nicht vorlag.

Was die innere Gliederung des Jahrbuches selbst angeht, so zerfällt es dem Gesagten entsprechend in drei Teile: Der erste ist der liturgiegeschichtlichen Forschung gewidmet und bringt kleinere Beiträge zur Geschichte des kirchlichen Gottesdienstes. Der zweite enthält Arbeiten über die systematische Seite des Liturgischen. Der dritte endlich sucht durch kritische Berichte über das zu orientieren, was auf speziell liturgischem Gebiete, aber auch in der übrigen Forschung für unsere Wissenschaft bedeutungsvoll erscheint. Endlich soll das Jahrbuch den Kreis von Freunden, die sich in dem Verein zur Pflege der Liturgiewissenschaft zusammengeschlossen haben, fortlaufend über den Umfang und den Fortschritt unserer wissenschaftlichen Arbeit unterrichten und neue Freunde werben. Ein so gewaltiges Unternehmen, wie es das Unserige ist, bedarf, um lebensfähig zu bleiben, eines starken materiellen und ideellen Rückhaltes. Andererseits hat das gesamte von Maria Laach ausgehende liturgische Unternehmen nur dann ein Recht

auf die dauernde Hilfe seiner Freunde, wenn wir es durch den Nachweis des Geleisteten und Erstrebten immer wieder erwerben. Die Mitglieder der Gesellschaft erhalten daher das Jahrbuch zu bedeutend ermäßigtem Preise.

Einer der Meister unserer Wissenschaft, Abt Fernand Cabrol, schrieb 1907: „L'Allemagne, on ne peut le nier malgré un certain nombre de travaux excellents n'a pas pris à ces études l'intérêt et ne leur pas apporté cette collaboration que l'on pouvait attendre d'un pays où les études historiques ont été cultivées avec tant de suite et de succés.“ [1] Wir sind überzeugt, daß wir für die Ehre der deutschen Wissenschaft eintreten, wenn wir durch unser Unternehmen zeigen, daß dieser Vorwurf nicht mehr zu Recht besteht.

1) Introduction aux études liturgiques, Paris 1907, S. 115.

Literarische Berichte und Anzeigen [1]

Allgemeines und Gesamtkirchengeschichte

Über Aufgabe und Methode der Geschichtswissenschaften, vor allem in Auseinandersetzung mit Wilhelm Wundts „Völkerpsychologie" einerseits, Heinrich Rickerts strenger Scheidung von Natur- und Geisteswissenschaften anderseits, schrieb der Sprachforscher Hermann Paul (Berlin, Vereinigg. wiss. Verleger, 1920. 57 S.). Auch P. unterscheidet zwar zwischen der „Naturwissenschaft" im Sinne der Wissenschaft von der Materie und den ihr als etwas Selbständiges gegenüberstehenden Wissenschaften von den seelischen Zuständen und Vorgängen, will aber schon im Blick auf die Existenz einer „historischen Naturwissenschaft", insbesondere aber wegen der jeder tieferen geschichtlichen Betrachtung anhaftenden Tendenz zum Vergleich der Tatbestände, zur Zusammenfassung der Einzelheiten zu Arten, zur Kausalerklärung, zur Zurückführung der historischen Kombinationen auf ihre Elemente u. dgl. Natur- und Geschichtswissenschaft nicht als zwei voneinander ganz verschiedene Dinge einander gegenübergestellt wissen. Bei aller Ablehnung einer konsequent individualistischen und atomisierenden Auffassung der Geschichte verbietet ihm doch anderseits sein durch eine gewisse Skepsis gekennzeichneter, positivistischer Standpunkt, für die Geschichtszusammenhänge Gesetze von naturgesetzlicher Geltung aufstellen zu wollen. Für die von ihm entwickelte „Prinzipienwissenschaft" holt er die Belege zumeist aus seinem Fachgebiet, obwohl er S. 15 gelegentlich zum Ausdruck bringt, daß die Sprachgeschichte doch vielleicht nicht ganz geeignet ist, an ihr die Methodik aller Geschichtswissenschaft zu illustrieren: „Je mehr bewußte Überlegung mitspricht, um so eigenartiger gestalten sich die Geschehnisse, um so schwieriger wird es, sie genau zu analysieren und ihre Teile unter allgemeine Kategorien zu bringen".

Theodor L. Haering, Die Struktur der Weltgeschichte (Tübingen, Mohr, 1921. VIII, 373 S.), gibt sich zwar in seinem 1. Abschnitt (Kurze Darstellung der Geschichtsphilosophie Spenglers) und in seinem, die Ergebnisse des großen methodologischen und geschichtsphilosophischen Hauptteils („Die Grundprobleme der Geschichtsphilosophie", S. 42—270) auf das Beispiel Spenglers anwendenden 3. Abschnitt als eine Kritik Spenglers, geht aber doch weit darüber hinaus und bildet, wie sein Untertitel mit Recht sagt, eine „Philosophische Grundlegung zu einer jeden Geschichtsphilosophie". Er tritt dabei, indem er die drei theoretischen Grundfragen, die Tatsachenfrage, die Wesentlichkeitsfrage und die Erkenntnisfrage, sowie ihr Verhältnis zueinander gleich scharf ins Auge faßt, nicht nur an die erkenntnistheoretische, sondern auch an die

1) Bücher, Zeitschriften und Einzelaufsätze, deren Anzeige gewünscht wird, bitten wir regelmäßig an den Verlag Fr. A. Perthes A.-G. in Gotha „für die ZKG." einzusenden.

systematisch-metaphysische Aufgabe heran, prüft nicht nur die Voraussetzungen der erkenntnismäßigen Bearbeitung der historischen Wirklichkeit, sondern sucht auch teleologisch die Ergebnisse dieser Wirklichkeit zu einer „Erkenntnis- d. h. Verständnis-Einheit" zusammenzuschließen, davon überzeugt, daß die Frage nach dem Sinn der Geschichte „trotz Spengler keineswegs unmöglich oder sinnlos ist". Wie hierin, so weicht er vor allem in der Kritik der Wertung der Intuition als einer für das historische Erkennen nach Sp. besonders und grundsätzlich charakteristischen Erkenntnisform, aber auch in der Beurteilung des von Sp. bei seiner Konstruktion der Einzelkultur, wie bei seinem Kulturenvergleich als „Wesentlich" Betonten, ferner in seiner eigenen Wertung der schöpferischen Persönlichkeit, durch seine Ablehnung des schicksalmäßigen Entwicklungsschemas und der Vorausbestimmbarkeit der Geschichte u. dgl. m. entscheidend von Sp. ab. „Spenglers Morphologie wird keinesfalls ‚die' Morphologie der Geschichte sein". Der Nachweis der Willkürlichkeit, Zwiespältigkeit und daher Unklarheit vieler von Sp. gebrauchten Begriffe, auf den H. viel Mühe verwendet, ist übrigens auch von anderen Kritikern Sp.s geführt worden; vgl. z. B. Heinrich Scholz Zum Untergang des Abendlandes, Berlin, Reuther und Reichard, 1921 [2]; Kurt Sternberg, Die philosophischen Grundlagen in Spenglers „Untergang des Abendlandes" (Kantstudien 27, 1922, S. 101—137). Aus den vor allem der Einzelnachprüfung der Sp.schen Aufstellungen gewidmeten Studien interessieren den Kirchenhistoriker in erster Linie: Hans von Soden, Sp.s Morphologie der Weltgeschichte und die Tatsachen der Kirchengeschichte (in: Harnack-Ehrung, Leipzig, Hinrichs, 1921, S. 459—478); O. Th. Schulz, Der Sinn der Antike und Sp.s neue Lehre, Gotha, Perthes, 1921; und die auf die Philosophie-, Kunst-, Musikgeschichte bezüglichen Aufsätze im Sp.heft des „Logos", Bd. 9, H. 2 (Tübingen, Mohr, 1921).

Nur im Zusammenhang mit den voraufgegangenen 9 Bänden der „Völkerpsychologie" Wilhelm Wundts könnte deren Schlußband unter dem Titel „Kultur und Geschichte" gewertet werden, dessen Erscheinen der 1920 Verstorbene noch erlebt hat (Leipzig, Alfred Kröner, 1920. IX, 478 S.), und mit dem er sein 1900 begonnenes Hauptwerk vollendet hat. Dieser Band hat sich die Aufgabe gestellt, nicht nur den wesentlichen Ertrag der früheren Einzelbände über Sprache, Kunst, Mythus, Kultus, Gesellschaft, Recht und andere Kulturgebiete kurz zusammenzufassen, sondern damit zugleich der Einzelbehandlung nun auch eine völkerpsychologische Behandlung des Ganzen der menschlichen Kultur folgen zu lassen. Diese „Psychologie der Kultur mit Rücksicht auf deren Entwicklung innerhalb der Geschichte" — so erläutert er selber den obigen kurzen Titel — gibt W. zunächst in der Form eines Längsschnitts: „Die Entwicklung der Kultur" und zwar nicht, wie sonst meist, nach der Stufenfolge des wirtschaftlichen Lebens, sondern nach der der Gesellschaftsform (Primitive, Sippen- und Stammeskultur, Nationale Kultur, Internationale Kultur), wobei leider über die neuzeitliche Kultur zu schnell hinweggegangen wird; das hier zur Ergänzung berufene, übrigens auch als Sonderdruck erschienene Schlußkapitel des Ganzen „Die Zukunft der Kultur" (S. 423—464; Sonderdruck 54 S.) geht im wesentlichen nur auf die politischen, inner- und außenpolitischen Tendenzen, vor allem die mit Deutschlands Zukunft zusammenhängenden, ein, und der den Hauptteil des Bandes bildende Querschnitt durch die Kultur, gleichsam die Zustandsübersicht, die deren Gebiete (Bodenkultur, Tierzucht, Technik, Volkswirtschaft, Staat und Gesellschaft, geistige Kultur, d. h. Kunst, Wissenschaft, Religion) vom Standpunkt des einheitlichen Zusammenhanges der Kultur aus knapp behandelt, zieht

doch auch die historischen Linien vom Jetzt aus rückwärts nicht lückenlos, sodaß jene angedeutete Lücke in der Kulturgeschichte bleibt. Daß in diesem Schlußband auch die religionsgeschichtlichen und religiösen Fragen nicht fehlen, ist bei W.s Auffassung vom Kulturzusammenhang selbstverständlich; er verarbeitet hier das Material seiner drei Bände über „Mythus und Religion“ (über „Wundts Bedeutung für die Theologie“ vgl. Karl Thieme in „Ztschr. f. Theol. u. Kirche“ NF 2, 1921, S. 213—238; Kurt Kesseler, Das Problem der Religion in der Gegenwartsphilosophie, [2] 1920, Leipzig, Klinkhardt).

Wenn wir hier auf den 1921 herausgegebenen Band 3 der 16-bändigen Allgemeinen Weltgeschichte von Georg Weber, die seit einiger Zeit in vollständiger Neubearbeitung durch den Berliner Historiker Ludwig Rieß im Verlag Wilhelm Engelmann, Leipzig, erscheint, ausdrücklich hinweisen, so geschieht dies, weil dieser die Zeit von 133 v. Chr. bis 326 n. Chr. behandelnde Band (XVI, 725 S.) inmitten des reichen, zur Darstellung gebrachten Stoffes mit Einschluß des geistes- und religionsgeschichtlichen Stoffes der genannten Jahrhunderte auch „das Emporkommen des Christentums“, wie der Untertitel besagt, zu behandeln hatte, und weil solche gesamt-weltgeschichtlichen Werke ohne Frage die uns am Herzen liegende Kenntnis der Christentumsgeschichte in weitere Kreise hineinzutragen vermögen als eine Spezialkirchengeschichte. Deshalb muß dem Kirchenhistoriker an einer sachgemäßen Behandlung auch dieses Gegenstandes inmitten der „Weltgeschichten“ unendlich viel liegen, und es ist für ihn erfreulich, wenn er sieht, daß der Universalhistoriker auch die kirchenhistorische Arbeit verwertet, wie dies Rieß — wenn auch nicht immer in theologisch ganz einwandfreier Formulierung — im vorliegenden Band getan hat, oder wie dies auch den bisher erschienenen Bänden der neuen Weltgeschichte in gemeinverständlicher Darstellung, die unter Leitung von Ludo Moritz Hartmann seit 1919 erscheint (Gotha, Fr. A. Perthes) trotz der bemerkbaren Lücken nachgesagt werden kann. Aus dieser kommen bisher für den Kirchenhistoriker der 3. Band, die von H. selber mit J. Kromayer behandelte „Römische Geschichte“ (1921. 384 S.) von der italischen Vorgeschichte an bis zur Loslösung Italiens vom Orient, sowie die Bände 4 und 5, die Darstellung des „Mittelalters bis zum Ausgange der Kreuzzüge“ durch S. Hellmann (1920. VI, 350 S.) und des „Späten Mittelalters“ durch Kurt Kaser (1921. VI, 278 S.) in Betracht. Aus dem Gesagten geht hervor, daß diese H.sche „Weltgeschichte“ im Unterschiede von der W.schen einheitlich bearbeiteten je in ihren einzelnen Teilen von Fachmännern bearbeitet ist, die aber durch ihre Einstellung auf die Laienleser und durch die im Vergleich mit der W.schen „Weltgeschichte“ stärkere räumliche Beschränkung auch vor Spezialistentum bewahrt geblieben sind. Dazu tritt der Unterschied der Anlage der beiden genannten „Weltgeschichten“. Die H.sche ist geographisch aufgebaut, insofern sie die Geschichte des vorderasiatisch-europäischen Kulturkreises von der des ostasiatischen und der des amerikanischen gesondert zur Darstellung bringen will und innerhalb jener ersten Abteilung wieder Orient, Griechenland, Rom und das Imperium Romanum (einschließlich Byzanz) in parallelen Sonderbänden schildert; im Mittelalter beherrschen das deutsche Reich und die im Spätmittelalter erstarkenden westeuropäischen Monarchieen (Frankreich, England, Spanien) die Darstellung, wenn auch das übrige Europa peripherisch je an seinem Ort mitberücksichtigt ist. Im Unterschied davon begegnet bei Weber-Rieß die synchronistische Art der Darstellung, die vor allem die Zeitverwandtschaft auch der voneinander geschiedenen Kultur- und Geschichtskreise zur Geltung bringen will, auch da, wo innere Ver-

bindungen fehlen und die hier nebeneinander gestellten oder ineinander gezogenen geschichtlichen Gebilde tatsächlich getrennt voneinander und im wesentlichen selbständig heranwachsen und sich entwickeln. In dieser Methode liegen Gefahren, aber auch ohne Zweifel Vorteile, die der taktvolle Historiker auszunützen verstehen wird. Die Bände des H.schen Geschichtswerkes sind übrigens durch ihr bewußtes Eingehen auf die wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse und die Entwicklung der inneren Politik charakterisiert, die eingehender geschildert werden, je bleibender ihre Wirkung war. Hellmann z. B. sieht a. a. O. in der Ausbildung der Institutionen, die die älteste Grundlage unserer staatlichen und gesellschaftlichen Existenz bilden, geradezu die erste historisch bedeutsame Tendenz der mittelalterlichen Geschichte (neben der anderen Tendenz zur Vereinigung des Abendlandes zu einer Staaten- und Völkergemeinschaft) und behandelt die einschlägigen Fragen dementsprechend ausführlich; für die beiden anderen Bände vgl. z. B. Bd. 3, S. 204ff. über die wirtschaftlichen Grundlagen in West- und Ostrom in der Zeit des Untergangs der antiken Welt, Bd. 5, S. 47ff. die wirtschaftliche Vorherrschaft der mitteleuropäischen Völker; frühkapitalistische Epoche im Spätmittelalter; S. 211ff. Europäisches Wirtschaftsleben im Ausgange des MA. Auch Weber-Rieß ist keineswegs auf Kriegsgeschichte und äußere Politik, dem alten Schema entsprechend, eingestellt; er berücksichtigt auch Wirtschaftsleben, Verfassungsfragen u. dgl., vor allem aber — und zwar oft eingehender als das andere Werk — die geistige Entwicklung, Philosophie, religiöses Leben, Dogmengeschichte; davon möchte man bei Hartmann mehr lesen. In dessen „Weltgeschichte“ vermißt man auch ungern die bei Rieß jedem Bande hinzugefügten Erläuterungen, die vor allem auf den Stand der Forschung eingehen und dem Leser zeigen können, wo offene oder verschieden beantwortete Fragen liegen; darauf aber sollte gerade der Populargeschichtschreiber nicht verzichten, um eine unliebsame Verwertung seiner Geschichtsdarstellung zu verhüten. Zu einer beiden Werken gegenüber notwendigen Kritik von Einzelheiten vom kirchenhistorischen Standpunkt aus fehlt hier leider der Raum.

Die Gestalten, die Hans von Schubert sich für seine historische Skizzenreihe als „Große christliche Persönlichkeiten“ ausgewählt hat (Stuttgart, Deutsche Verlagsanstalt, 1921. 178 S. mit 5 Bildern), sind Petrus, Paulus, Origenes, Cyprian, Augustin, Gregor d. Gr., Bonifatius, Karl d. Gr., Gregor VII., Franz von Assisi, Luther, Calvin, Cromwell, Schleiermacher. v. Sch.s Buch ist der Niederschlag einer öffentlichen Vorlesung für Hörer aller Fakultäten und stellte sich die Aufgabe, in diesen eine Ahnung von der gewaltigen Bedeutung und dem Reichtum der Christentumsgeschichte zu wecken, und zwar bewußt nicht durch Schilderung von Massenerscheinungen oder durch Ideen- und Institutionsdarstellung, sondern durch Persönlichkeitsanalyse entsprechend dem Charakter des Christentums als Persönlichkeitsreligion (vgl. dazu auch v. Sch.s Vortrag „Kirche, Persönlichkeit und Masse. Tübingen, Mohr, 1921. 43 S). Daß eine auf wenige Gestalten beschränkte Auswahl keinen lückenlosen Abriß einer Geschichte des Christentums und der christlichen Kultur, wie er v. Sch. eigentlich als Ziel vorschwebte (S. 13), geben kann, weiß v. Sch. selber; er nennt z. B. selbst gelegentlich als wünschenswerte Ergänzungen Lebensbilder von christlichen Pädagogen, Künstlern, Gelehrten wie Dante, Michelangelo, Dürer, Rembrandt, Bach, Pestalozzi. Und auch dann blieben vor allem zwischen der Reformationsperiode und Schleiermacher einerseits, sowie diesem und der Gegenwart andrerseits noch Lücken, die gerade im Blick auf die gedachten weiten Leserkreise

sie sonst alles Jüdische hassen; der Haß der Renegaten konnte doch den jüdischen Ursprung nicht verwischen. 2. Die beiden Hüter des Jordans: *schilmai* und *nidbai* haben dieselbe sprachliche Form, wie sie bei den Elxaiten bezeugt ist. 3. Der mandäische Tempel heißt *maschkēna*, ein Wort, das im verwandten Sinne nur noch bei den Juden vorkommt und dort das Tabernakel in der Wüste bezeichnet. 4. Sieben göttliche Wesen haben mit Jo (Jahu) zusammengesetzte Namen. Darunter ist Joschamīn am lehrreichsten, weil eine Neubildung für Beelschamīn, „den Herrn des Himmels". Nur jüdische oder judenheidnische Kreise konnten darauf verfallen, Baal durch Jahve zu ersetzen.. 5. Genauer scheinen die Mandäer ursprünglich in der fruchtbaren Ebene des Haurans gewohnt zu haben (Epiphanius haer. 29, 7, 7; S. 330, 4 Holl), da sie einen Genius des Gebirges *Haurān* und des nabatäischen Volks *nbāṭ* verehren (Liturgien, S. XIX). Daß sich dort eine judenheidnische Täufersekte leicht bilden konnte, ist nicht zu leugnen. Aber es fehlt noch der Beweis dafür, daß das Christentum bei ihren Anfängen keine Rolle spielte.

Nach Lidzbarski ist die Sekte der Nazoräer, aus der Jesus und ebenso die Religion der Mandäer hervorgegangen ist, freilich schon in vorchristlicher Zeit vorhanden gewesen. Sie hieß nach jüdischem Sprachgebrauch: die der *noṣrīm*, der „Beobachter" vielleicht besonders von Taufriten; erst auf aramäischem Boden wurde *Ναζωραῖοι* daraus. Dann hätte *Ναζαρέτ* und *Ναζαρηνός* nichts damit zu tun. Zimmern (ZDMG 74, 1920, S. 429 ff.) stimmt in diesem Punkte zu, will aber das aramäische *Ναζωραῖος* nicht auf eine jüdische, sondern auf eine babylonische Urform *nāṣir* zurückführen = „Hüter (des göttlichen Geheimnisses)", aber fügt vorsichtigerweise hinzu: „vorausgesetzt, daß die Eingangsthese wirklich zu Recht besteht, daß nämlich *Ναζωραῖος*, *Ναζαραῖος* gegenüber dem Ortsnamen Nazareth primär und nicht sekundär ist" (S. 436). Indessen, gerade diese Eingangsthese ist sehr zweifelhaft. Gegenüber den Aufstellungen beider Forscher ist zu betonen: 1. daß sie dem ältesten Zeugnis Mt. 2, 23 nicht gerecht werden, da dies einen ausdrücklichen Zusammenhang mit der Stadt Nazareth behauptet, und daß sie 2. eine aramäische Zwitterform voraussetzen: obwohl das Wort eine „spezifisch aramäische Form für inhärierende Eigenschaften" erhalten haben soll, hat es doch bei der Übernahme den alten Konsonanten *ṣ* (statt des hier notwendigen aram. *ṭ*) bewahrt. In Wirklichkeit ist gegen die Ableitung von der Stadt Nazareth nichts einzuwenden: Zu *noṣ(a)rath* gehört *noṣ(a)rīm* „die Nazarener" (so im Talmud). Neben *noṣarath* steht *naṣorath* (mit Metathese wie *qoṭelī*: *qeṭolī*); dazu gehört *Ναζωραῖος*. Die übliche Form *Ναζαρέτ* kennt die Trübung des ā zu ō nicht; vgl. *ṣor(a)path*: *Σαρεπτά*. Wenn die Mandäer sich selbst Nazoräer nennen, kann man ihren Namen gewiß nicht von Nazareth trennen, und von dem der Christen nur dann, wenn man Grund hat zu der Annahme, daß es in Nazareth schon eine vorchrist-

liche Taufsekte gab. Ist der Haß gegen die Juden dem Renegatentum entsprungen, warum will man dann nicht auch den Haß gegen die Christen ebenso erklären? So muß der judenheidnische Ursprung der Mandäer zweifelhaft bleiben, wengleich ihre Herkunft aus dem westlichen Judentum nicht gut geleugnet werden kann; aber neben den heidnischen können auch christliche Urbestandteile vorhanden gewesen sein.

12. In MBHG hat nun R. den Versuch gemacht, aus dem „Buch des Herrn der Größe“ durch sorgfältige Analyse und Vergleichung der zwei verschiedenen Fassungen des Textes eine alte Apokalypse herauszuschälen, die er mit Sicherheit in die Zeit der Eroberung Jerusalems verlegt und zugleich als Quelle für ein Evangelienzitat ausgibt. Die letzte These hält einer kritischen Nachprüfung nicht Stand (vgl. Abs. 5), aber wie steht es mit der Apokalypse und ihrem Alter? Ein himmlischer Sendbote verkündet die Geschicke der mandäischen Gemeinde von Adam bis zum Weltuntergang. Der Anfang, der von den vier Weltzeitaltern handelt, ist nicht unversehrt überliefert. Wichtiger ist der Schluß, von dem die Datierung abhängt. In beiden Fassungen wird er durch eine Weissagung auf Mohammed gebildet; in Fassung I heißt es (Brandt MS 49, 8 = MBHG 36): „Ein jeder, der in jenem letzten Zeitalter noch mit Ruf und Kraft und Stimme an den Strom (Jordan) hinausgehen wird mit Fahnen: — Fahnen des Glanzes werden ihm entgegen ausgehen vom Ort des Lichtes. Die Naṣoräer, die das Kopftuch sich um das Haupt legen, werden mir Generationen und Welten wert sein.“ Danach fand die letzte Redaktion in der Zeit Mohammeds statt, die dem Verfasser als „das letzte Zeitalter“ gilt.

Aber die Weissagung auf den Verderber Mohammed scheint ein anorganischer Zusatz zu sein. R. glaubt noch den Schluß der ursprünglichen Fassung rekonstruieren zu können, der nach ihm lautete:

Brandt MS 47, 1 = MBHG 22: Dann erscheint der Messias feuerbekleidet und auf einem feurigen Wagen, und Wunderwerke zeigt er mit Feuer. Amuniel (Immanuel) ist sein Name, und Jesus der Heiland nennt er sich. Und das Feuer ist sein Wohnsitz. So zeigt er sich in seinem Wagen und fordert auf: „Kommt, tretet zu mir!“ Aber glaubt ihm nicht; denn in Zauberei und Blendwerk geht er einher. 47, 15 = MBHG 22: Und er spricht: „Ich bin Gott, Gottes Sohn, den mich mein Vater hierher gesandt hat. . . . Ich bin der erste Gesandte Hibil-Ziwā, der ich aus der Höhe gekommen bin.“ Aber bekennt ihn nicht! Denn er ist nicht Hibil-Ziwā. Hibil-Ziwā ist nicht feuerbekleidet, und Hibil-Ziwā wird in diesem Zeitalter nicht geoffenbart.

48, 6 = MBHG 23: Vielmehr Enōsch-Uthra kommt und begibt sich nach Jerusalem, mit einem Gewande von Wasserwolken bekleidet. In körperlicher Gestalt schreitet er, doch ist er mit keinem körperlichen Gewande bekleidet. Glut und Wut ist nicht an ihm. Er geht und kommt in den Jahren des Palṭus (Pilatus), des Königs der Welt. Enōsch-Uthra kommt in die Welt. Mit der Kraft des hohen Lichtkönigs heilt er die Kranken, macht die Blinden sehend, reinigt die Aussätzigen, richtet die Verkrüppelten, auf dem Boden Kriechenden auf, daß sie gehen können,

macht die Taubstummen redend und belebt die Toten. Er gewinnt Gläubige unter den Juden und zeigt ihnen: es gibt Tod und es gibt Leben, es gibt Finsternis und es gibt Licht, 88, 10 = MBHG 24 es gibt Wahrheit und es gibt Irrtum. Er führt einen jeden hinaus, der eifrig und fest im Glauben an den Einen, den Herrn aller Lichtwelten ist. Alsdann wenn er seinen Freunden die Wahrheit zeigt, die Stadt Jerusalem verwüstet und wir zu den Lichtwelten emporfahren, offenbaren wir uns nicht mehr in der Welt, bis die Zeit kommt und das Maß der Welt voll ist.

Dann am Ende der Zeiten kommen wir zu den Seelen der Vollkommenen und zu den Seelen der Schuldigen, die in der Welt gesündigt und gefrevelt haben und daher in der Finsternis trauern. Ein jeglicher wird seinen Werken entsprechend aus dem Feuer und der Finsternis errettet werden, mit Ausnahme ... (derer, die vier Todsünden begangen haben: Mord eines Gläubigen, freiwillige Anbetung des Satans, Verleugnung der Taufgnade, Widerstreben gegen das Bußsakrament). Dann kommen wir in diese Welt mit dem Glanze der Sonne, mit der Helligkeit des Mondes, mit dem Schimmer der Sterne, mit der Kraft des Windes, mit dem Schein, der dem Feuer verliehen ist. Bis zu jener Zeit offenbaren wir uns nicht mehr in der Welt[1].

Ohne Zweifel ist dies einmal ein Schluß der Apokalypse gewesen und wertvoll deswegen, weil er die Weissagung auf Mohammed noch nicht kennt. Aber der ursprüngliche Schluß ist es schwerlich gewesen, da 1. die Verwüstung der Stadt Jerusalem und 2. das „wir" völlig unmotiviert sind. Der andere Schluß (Brandt MS 48, 21—49, 3) ist vielleicht älter, aber auch nicht ursprünglich; man muß sich mit der Tatsache abfinden, daß die Apokalypse nicht nur in der Einleitung, sondern auch am Schluß nur verstümmelt überliefert ist. Jedenfalls wird in dem überlieferten Text der Weltuntergang unmittelbar mit der Zerstörung Jerusalems verknüpft; das läßt sich nach R. nur verstehen, wenn die Apokalypse aus der Zeit des Titus stammt, wie die Apokalypse in Mk. 13, die dieselben beiden Ereignisse miteinander verbindet. Dieser Grund wäre zwingend, wenn nicht gerade der entscheidende Satz, auf dem er ruht, die beiden eben genannten Anstöße enthielt. Die parallele Fassung erwähnt zwar auch den Untergang Jerusalems, aber nicht den der Welt.

Andere schwerwiegende Bedenken kommen hinzu. Stünde diese mandäische Apokalypse der Eroberung Jerusalems zeitlich nahe, würde man eine bessere Kenntnis der geschichtlichen Begebenheiten erwarten: Schon Pilatus als „König der Welt" ist auffällig, noch mehr die Gegenüberstellung des falschen Hibil-Ziwā und des wahren Enōsch-Uthra. Wird jener ausdrücklich mit Jesus identifiziert, so kann dieser nicht mit ihm identisch sein, obwohl er alle seine Züge von ihm ent-

1) Mit Bewußtsein bin ich nur darin von R. abgewichen, daß ich Brandt MS 47, 10—14 als jüngeren Zusatz gestrichen habe, um seine Position zu retten. Sollten sie wirklich zum echten Bestande gehören, wie R. behauptet (S. 59), so könnte die Apokalypse frühestens dem 5. nachchr. Jhrh. angehören, da hier Verfolgungen der Mandäer durch die Christen vorausgesetzt werden (vgl. MBHG 75). Von einer Verfolgung durch die Juden ist nicht die Rede (gegen S. 68 f.).

lehnt hat. Will man ihn nicht für eine Phantasiegestalt ausgeben, was auch unwahrscheinlich ist, dann bleibt nichts anderes übrig, als ihn dem Johannes gleichzusetzen. Dadurch wird freilich der Abstand von der Geschichte noch größer, wird doch nicht einmal die Bedeutung der Johannestaufe hervorgehoben. Weder hier noch anderswo haben die Mandäer historische Kunde von dem Täufer bewahrt, obwohl sie ihn im Gegensatz zu Jesus in ihre Religion aufgenommen haben und von seiner Himmelfahrt fabeln (MBHG 79). Das mag schon früh geschehen sein, aber schwerlich darf man wagen, bis ins 1. Jhrh. oder gar in vorchristliche Zeit hinabzugehen. Immerhin ist zu bedenken, daß sich schon in den Evangelien eine merkwürdige Berührung mit der mandäischen Religion findet, auf die R. zuerst aufmerksam gemacht hat (MBHG 41): Wie Hibil-Ziwā bei den Mandäern, so erscheint der „Gerechte“ Abel Mt. 25, 35; Lk. 11, 51 als der erste Gesandte der „Weisheit Gottes“.

Auch der Hinweis auf die gnostische Formel: *σκεῦός εἰμι ἔντιμον* hilft nicht weiter. Gewiß empfängt sie, wie schon Nöldeke sah, ihr Licht aus dem Mandäischen „ein Mana (Gefäß = Gottwesen) bin ich“; aber ob man deswegen geradezu die Übernahme eines mandäischen Sakramentes mit dem dazu gehörigen Text vermuten darf (MBHG 88), ist ebenso fraglich wie die umgekehrte Hypothese; es kann auch eine Wurzelverwandtschaft der Religion der Mandäer mit der Sekte der Markosier vorliegen. Es gibt sogar noch ein zweites, bisher unbeachtetes Beispiel dafür, wie die valentinianische Gnosis und die mandäischen Texte sich gegenseitig erläutern. Karl Müller weist in seinen „Beiträgen zum Verständnis der valentinianischen Gnosis“ (GGN 1920) S. 191 darauf hin, daß *στήριγμα* und *λύτρωσις* ohne Zweifel synonyme Ausdrücke seien, obwohl ihm eine sichere Erklärung dafür fehlt. Nun stehen auch in den mandäischen Liturgien „Gebete der Festigung“ (= Neuschöpfung) und „Gebete der Lösung“ gleichbedeutend nebeneinander, obwohl Lidzbarski (Lit. S. XXIV) seinerseits damit nichts Rechtes anzufangen weiß und trotz der häufigen Bezeugung sogar eine Korrektur erwägt. Unleugbar sind hier geschichtliche Beziehungen vorhanden, die aber erst einer genaueren Untersuchung bedürfen, ehe sie verwertet werden können.

13. Im übrigen wird man R. durchaus beistimmen müssen, wenn er JEM 61 ff. Brandts Hypothese über den Ursprung der eschatologischen Vorstellungen der Mandäer als einseitig und unmethodisch ablehnt. Wie er zeigt, haben die Mandäer vielmehr im großen und ganzen die iranischen Anschauungen vom Aufstieg der Seele übernommen. Wenn diese auch im einzelnen mannigfach voneinander abweichen (JEM 66), so ist doch besonders bezeichnend der Gedanke an die Wachtorte der Ruha und der bösen Sieben, an denen die Seele vorbeiwandern muß. Hierin geht die mandäische Religion über die iranisch-manichäische hinaus, obwohl sie sich auf derselben Linie be-

wegt. Denn während die spätiranische und ebenso die manichäische Religion Sonne und Mond meist aus der Zahl der bösen Dämonen ausnehmen, sind für die mandäische Religion die sieben Planeten an sich böse. Sie setzt damit nur die Entwicklung fort, die bereits im Bundehesch begonnen hat. Denn wie schon Bousset (Hauptprobleme, S. 41ff.) erkannt hat, erklärt sich die Degradation der babylonischen Planetengötter aus dem Zusammenprall der übermächtigen iranischen Religion mit der chaldäischen; dieser Entwicklungsreiz mußte sich unter dem Zwang der ständigen Auseinandersetzung mit den Nachbarn bei den Mandäern noch stärker auswirken als bei den Iraniern.

Es ist R. gelungen, in das Innerste der mandäischen Religion einzudringen und die Vorstellungen von der Erlösung nachfühlend wieder lebendig zu machen, die von Brandt merkwürdig vernachlässigt waren. R. hütet sich vor dem Fehler Br.s, alle Lieder des Ginzā für Totenliturgien zu erklären, aber er ist doch überzeugt, daß die Aufstiegslieder für die Toten eine ältere Gattung sind als die Aufstiegslieder für die Lebendigen, die bei Lebzeiten in der Ekstase vorwegnahmen, was nach dem Tode wirklich geschehen wird. Das ist in der Tat sehr einleuchtend, zumal da sich auch sonst vielfach die lyrisch-geistlichen erst aus den liturgisch-kultischen Liedern entwickeln. Aus diesem Prinzip folgert R. die Priorität der mandäischen Texte gegenüber den Oden Salomos (JEM 95); denn die Oden sind lyrische Erlösungslieder, und mag man sie auch das Gesangbuch einer gnostischen Gemeinde nennen, so fehlt ihnen doch jede Beziehung zu einer Totenmesse. Immerhin ist damit nur eine logische, keine chronologische Priorität der mandäischen Texte bewiesen; diese können jünger sein, aber doch das Ältere bewahrt haben, weil die mandäische Religion der Erlösungsreligion näher steht, von der auch die Oden abhängig sind.

IV. Die apokalyptische Religion des Judentums.

14. Während Anz [1] für die Vorstellung vom Aufstieg der Seele, die er mit Recht für das Zentrum der gnostischen Religion ausgab, babylonische Herkunft behauptete, hat R. durch die Untersuchung der manichäischen und mandäischen Erlösungsreligion, deren Zusammenhang mit der iranischen Religion nicht gut geleugnet werden kann, den iranischen Ursprung des Erlösungsglaubens wahrscheinlich zu machen gesucht. Dabei denkt er nicht an die alte, reine Zarathustra-Religion, sondern an die Volksreligion der Achämenidenzeit. So wenig wir auch von ihr wissen, so sicher ist doch, daß sie mit der babylonischen oder besser chaldäischen Religion, zumal auf ihrem Siegeszuge nach dem Westen, zu einer Einheit verschmolzen war. Man muß darum die beiden Thesen von Anz und von R. miteinander verbinden und sagen: Die Erlösungsreligion ist iranisch-chaldäischer Herkunft.

1) Zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus, 1897.



Zwei Hauptnamen der Gnosis kann man gewissermaßen als Symbol dafür nennen: Prunikos, das persische *parvanqā* („der Gesandte") in gräzisierter Form, wie Kohut erkannt hat, und Barbelo, die assyrisch-chaldäische Ištar *in Arbelā* [1].

R. hat sich damit begnügt, gelegentlich aus der manichäischen und mandäischen Religion Rückschlüsse auf die ihnen vorausliegende iranische Religion zu machen, aber er hat sich nirgends bemüht, diese spätiranische Religion genauer zu charakterisieren. Und hier klafft die bedenklichste Lücke in seinem ganzen Bau. Starke Übereinstimmungen der Oden Salomos und anderer gnostischer Texte mit manichäischen und mandäischen Vorstellungen haben ihn veranlaßt, den Terminus einer „vormanichäischen Gnosis" zu prägen (s. o. Abs. 6) [2]. Er ist als vorläufige Kennzeichnung nicht übel gewählt, kann aber auf die Dauer nicht befriedigen, weil er zu einer tieferen geschichtlichen Erfassung drängt. Setzt man dafür „spätiranische Gnosis", so würde man wohl den Sinn dessen treffen, was auch R. meint. Aber auch das ist mir noch nicht klar genug.

Die manichäische Religion ist die letzte Stufe der iranischen Religion aus dem dritten und vierten nachchr. Jahrhundert. Ihr voraus geht die Mithrasreligion. Auch sie ist nicht eine rein iranische, sondern eine synkretistische Religion, hauptsächlich mit chaldäischen und später mit kleinasiatischen Bestandteilen durchsetzt; aber sie ruht doch genau so wie der Manichäismus auf dem Grunde der iranischen Volksreligion, nur daß sie eine ältere Stufe repräsentiert, die jedenfalls bis in die frühchristliche Zeit zurückreicht und auf die christliche Gnosis eingewirkt haben kann. Es wäre zu untersuchen, ob nicht alles das, was man bisher in dieser für „manichäische Einflüsse" ausgegeben hat, leichter und besser von der Mithrasreligion abgeleitet werden kann, deren Spuren sich auch im Manichäismus nachweisen lassen, und die vielleicht manches erklären dürfte, was uns bisher rätselhaft geblieben ist. Cumont hat diese Quelle zwar beachtet, aber nicht ausgeschöpft.

Auszugehen ist von der Gestalt des dritten Gesandten, die noch im Turfānfragment M 583 (Psyche 3 ff.) den Namen des Mithras bewahrt hat (soghdisch *Mischē*); anderswo heißt er einfach „der (dritte) Gesandte" (oder falsch „der Alte"). Dabei ist dreierlei beachtenswert: 1. Bisweilen spielt er die Rolle des Urmenschen, des Gottes mit den fünf Gliedern [3] (Acta Thom. 27; Bousset, Hauptprobl., S. 67 Anm. 4); 2. bisweilen die des Seelengeleiters (s. o. S. 157 ff.) als der „gestaltverändernden" Gottheit (Pognon 129 ff. = 189 ff.; Bousset, Hauptprobl., S. 74 ff.) wie der „gestaltverändernden" Jungfrau

1) Vgl. im 1. Teil unseres Berichts, S. 187.

2) Ebenda S. 190.

3) In Act. Thom. 50 ist „die Taube" = Atargatis (Anāhita); „die Zwillinge" sind Morgen- und Abendstern Azizos und Monimos (Cautes und Cautopates).

(Chotscho I, 25; JEM 173 f.); 3. bisweilen die des eschatologischen Erlösers, der am Ende der Welt sein Bild zeigt, oder des von Osten kommenden Heilsboten (Act. Arch. 13; Bousset, Hauptprobl., S. 75 Anm. 1). Zu Mithras, dem „Sohne Gottes“, als Messias paßt der „Dämonensohn“, der „falsche Mithras“, dessen „Kennzeichen und Reittier ein Stier“ ist (Chotscho II, 5; JEM 7 Anm. 1); der Antimithras ist das einfache Widerspiel des Mithras, und es ist schwerlich erlaubt, hinter jenem eine fremde Göttergestalt zu vermuten wie Teschub (JEM 7 Anm. 1) oder Marduk (HMR 70).

Wenn noch die manichäische Religion Mithras (neben Ahura Mazda) als Urmenschen kennt, dann dürfen wir gewiß dasselbe für die Mithrasreligion voraussetzen. Dann begreifen wir, daß schon Aristides (apol. 7, 1) am Anfang des 2. nachchr. Jahrh. die Verehrung des iranisch-chaldäischen Urmenschen bezeugt, daß schon die heidnischen Phryger Attis als Urmenschen feierten, war doch Attis mit Mithras zu einer Person verschmolzen (Cumont TM I, 180 f.; 212; 235 Anm. 5; 333 u. a. m.). Man darf behaupten: Die Verbreitung des Urmenschen entspricht der Verbreitung der Mithrasreligion. Aber darf man wagen, auch den Menschensohn mit einzubeziehen?

Bisher ist die Mithrasreligion auf dem Boden Palästinas in vorchristlicher Zeit durch kein direktes Zeugnis belegt; wir wußten zwar vom Mithrasdienst in Phönikien durch Funde aus Sidon und aus Sahin bei Aradus, in Ägypten durch Funde aus Memphis und durch literarische Nachrichten aus Alexandria, aber keines dieser Zeugnisse führte über die römische Zeit hinaus, und, von Memphis abgesehen, beschränkte sich die Religion des Mithras, wie es schien, ganz auf die Häfen der phönikischen und ägyptischen Küste. Unsere Kenntnisse haben sich jedoch plötzlich erweitert durch den von Smyly in den Cuningham-Memoirs 1921 mitgeteilten Papyrus, auf den mich Holl zuerst hingewiesen hat; danach gab es schon in der Mitte des 3. Jahrh. v. Chr. ein Mithräum im Fajjûm, also in der ägyptischen Provinz. Vermutlich war es nur für die persischen Söldner bestimmt, aber durch die Soldaten ist ja der Mithraskult auch in weitere Kreise getragen worden. Persische Garnisonen gab es auch in Palästina, und so darf heute die Hypothese von Einflüssen gerade der Mithrasreligion auf die Religion des hellenistischen Judentums, die man früher von vornherein als unwahrscheinlich abgelehnt hätte, nicht mehr als zu kühn gelten.

15. Den ältesten iranischen Einfluß auf die jüdische Apokalyptik findet R. (JEM 248 f.) in den sich ineinander drehenden Rädern des Thronwagens bei Hesekiel; denn dieselben automatischen Reifen kennt Nonnos (Paraph. 10, 102) vom Poldreher Aion: *εἰσόκε μίμνῃ Αὐτοματαῖς ἁψῖσιν ἕλιξ κυκλούμενος Αἰών.* Daß hier Zusammenhänge vorliegen, ist in der Tat wahrscheinlich, und daß die automatisch sich bewegenden Räder ein Abbild der sich von selbst drehenden Himmelssphären sein sollen, ist ohne weiteres einleuchtend. Aber das nur an-

geschnittene Problem bedarf genauerer Untersuchung. Wie verhält sich zu diesem Rad das Rad der neuplatonischen Literatur, das Rad in Ode Sal. 23, das Rad des indischen *čakravartin* und das sogenannte „Sonnenrad" der altindischen Skulpturen? Gehen sie vielleicht alle auf das Rad des babylonischen Himmelskönigs und Weltherrn zurück? Ist dieser höchste babylonische Weltgott schon zur Zeit Hesekiels mit dem höchsten persischen Gott verschmolzen? Die unzähligen Augen auf den Felgen der Räder könnte man mit den 10 000 Augen Mithras kombinieren (Yašt 10), den Glanz des Regenbogens, in dem Jahve erstrahlt, mit dem iranischen Nimbus (*chvarenah*), die Art, wie Jahve selbst dem Silbergold und dem lodernden Feuer verglichen wird, mit der Feuer- und Lichtnatur der iranischen Gottheiten. Auch Deuterojesaja kennt iranische Vorstellungen, wenn alle Berge verschwinden und alle Hügel eben werden sollen, ein Gedanke, der uns mehrfach für die iranische Eschatologie bezeugt ist (Plutarch: De Isid. et Osir. 47; Bund. 30, 33), der gewiß nicht zweimal gedacht ist und gewiß nicht aus dem Flachland Babylonien stammt. Wenn der Herr der ganzen Welt nach Sacharja in einem Myrtenhain wohnt, so mag man an Ahura Mazda erinnern, dem die Myrten gehören (Bund. 27, 24). Wie er als Spähergott in seinem Palaste sitzt und seine Wagen mit den vierfarbigen Rossen zwischen zwei ehernen Bergen entsendet, das weist allerdings eher auf Mithras hin oder auf den mit Schamasch verschmolzenen Mithras [1]. Obwohl noch keine volle Klarheit zu erreichen ist, sollte man doch die Hypothese R.s in Erwägung ziehen und persische Einflüsse schon bei Hesekiel, Deuterojesaja und Sacharja nicht so schroff ablehnen, wie u. a. Ed. Meyer [2] es wieder getan hat.

16. Am schärfsten hat R. die Gestalt der Weisheit in der jüdischen Spruchliteratur herausgearbeitet und ihren iranisch-chaldäischen Ursprung aufgezeigt. Schon Bousset dachte speziell an Armaiti, während Ed. Meyer (Ursprung II, 105) hier fremde Herkunft leugnet und meint, die Hypostase der Weisheit sei spontan auf jüdischem Boden erwachsen, zumal da sich in der Weisheitsliteratur nicht die mindeste Andeutung eines Dualismus finde. Es ist natürlich zuzugeben, daß in der Spruchliteratur der Dualismus fehlt; aber das beweist nur, daß die Gestalt der Weisheit der jüdischen Spruchliteratur im letzten Grunde fremd ist. Es kommt ja noch ein zweiter schroffer Gegensatz hinzu: Die Spruchliteratur ist ihrem innersten Wesen nach profan und unfromm, wenn auch bisweilen die „Frömmigkeit" als „der Anfang aller Weisheit" bezeichnet wird; die Weisheit als Hypostase dagegen ist eine Gestalt des Glaubens.

Der Dualismus ist in Prov. 9 ganz klar ausgesprochen; da stehen Weisheit und Torheit einander gegenüber. Beide wohnen auf einem

---

1) Carl Clemen, Griech. u. lat. Nachrichten über die persische Rel., S. 155.

2) Ursprung des Christentums II, 1922, S. 95, Anm. 1.



Berge, beide haben ein Mahl bereitet, und beide locken die Menschen zu sich, aber die Weisheit führt zum Leben, die Torheit zum Tode. Von der Weisheit heißt es genauer, daß sie ein Haus auf sieben Säulen gebaut hat. Nach Prov. 8, 22 ff. ist die Weisheit Jahves Tochter: Als er die Welt schuf, schuf er zuerst die Weisheit; sie war bei allem dabei, spielend auf dem Erdenrund, und hatte ihr Entzücken an der Welt und an den Menschenkindern. Jes. Sir. 24 schildert, wie die Weisheit, deren Thron ursprünglich auf der Wolkensäule war, in Jerusalem Wohnung nahm; nun ist sie dort eingewurzelt wie der Baum des Lebens, und wer davon ißt, den hungert immer wieder danach. Jes. Sir. 14, 20 ff. und 51, 13 ff. erscheint die Weisheit als eine schöne Jungfrau, der sich jeder wissensdurstige Jüngling vermählt. Nach dem lateinischen Text von Jes. Sir. 24, 32, der vielleicht schon in der hebräischen Vorlage stand (Smend, S. CXVII f.) „dringt die Weisheit in die Tiefen der Erde, sucht die Schlafenden heim und erleuchtet die in dem Herrn Hoffenden"; sie steigt also in den Hades hinab und predigt den Toten, wie sie nach Luk. 11, 49 ff. + 14, 34 f. sich als Erlöserin der Menschen in den Propheten von Abel an bis auf Sacharja immer aufs neue geoffenbart hat, um die Kinder Jerusalems unter ihre Fittiche zu versammeln. Genau so ist in Ode Sal. 33 „die Gnade" die Befreierin von der Macht des Todes; sie heißt auch „die vollkommene Jungfrau" oder „die Richterin" und steigt wie die Weisheit in Prov. 9 auf einen hohen Berg und lockt die Menschen durch ihre Predigt an sich; und wie die Weisheit der Prov. ihr Spiegelbild hat in der Torheit, so steht in Ode 38 der himmlischen Braut die höllische oder der himmlischen Weisheit die Achamoth-Sophia gegenüber.

R. hat zweifellos Recht, wenn er behauptet, daß in der jüdischen Spruchweisheit und in der christlichen Gnosis eine und dieselbe Gestalt der vergöttlichten Weisheit nachweisbar, und daß sie iranischen Ursprungs ist; der chaldäische Einschlag zeigt sich in der Vorstellung von dem Haus des Lebens auf sieben Säulen (MBHG 53 ff.; JEM 208 ff.). Gewiß kann man die Weisheit von der hermetisch-manichäischen Kore, der Lichtjungfrau, nicht trennen, aber ebenso wenig von der *daēna*[1]. Die von Bousset (Hauptprobleme, S. 336) empfohlene Gleichsetzung mit Armaiti ist deswegen abzulehnen, weil diese kein höllisches Gegenstück hat wie *daēna*, doch mögen beide miteinander verschmolzen sein; Spenta Armaiti, „die fromme Gesinnnung", nach Plutarch die *σοφία*, ist jedenfalls eine Parallele zum „Glauben". Ist das richtig, dann ist die Gestalt der Weisheit ursprünglich die personifizierte Religion, wie noch der Fihrist weiß (s. o. S. 158), und man begreift, daß „Frömmigkeit der Anfang aller Weisheit" sein muß.

1) Siehe im ersten Teil unseres Berichtes a. a. O., S. 186 f. und oben S. 158 f.



17. Für R. ist die Gestalt des Menschensohnes der des iranischen Urmenschen gleichzusetzen (JEM 117 ff.). Nun haben wir aber, was er nicht beachtet, ein vorzügliches Prüfmittel für die Richtigkeit dieser Hypothese; denn vom Menschensohn sind die Gestalten des Hochbetagten und des himmlischen Schreibers unabtrennbar. Alle drei sind sicher nicht jüdisch; aber wenn der eine iranisch-chaldäisch ist, muß das auch für die beiden anderen gelten. Eine eingehende Begründung behalte ich mir vor; hier muß es genügen, die Forschungsergebnisse anzudeuten.

Zum Hochbetagten und zu der Hauptszene, in der er erscheint, Daniel c. 7, gibt es eine genaue Parallele bei Claudianus 400 n. Chr. (de consul. Stilichonis II, 424 ff.), eine Stelle, die auch R. behandelt hat, ohne ihre Bedeutung für die jüdische Apokalyptik zu erkennen (JEM 183 ff.): In der Ferne unzugänglich für Menschen, für Götter kaum erreichbar, befindet sich die Höhle des unendlichen Aion, der Jahre ungepflegte Mutter, die die Zeiten aus ihrem mächtigen Schoße darreicht und wieder dahin zurückruft. Umgeben ist die Grotte von der Schlange, die sich in den Schwanz beißt. Am Eingang sitzt die Wächterin, die hochalterige Physis; an allen Gliedern hängen ihr flatternde Seelen. Ein ehrwürdiger Greis aber schreibt bleibende Gesetze (*mansura verendus Scribit iura senex*), indem er den Sternen ihre Bahn zuteilt, von denen alles Entstehen und Vergehen abhängt; er prüft, was die Planeten der Welt bringen. Da erscheint der Sonnengott an der Schwelle der Höhle; die Physis geht ihm entgegen, und der Greis neigt das weiße Haar vor den stolzen Strahlen. Von selbst macht die geöffnete Eisentür die Pfosten weit, daß er bequem eintreten kann; und die Tiefe der Höhle mit den Sesseln und Geheimnissen des Aions wird sichtbar. Hier ruhen die Zeitalter (*saecula*), nach den Metallen geschieden: Erz, Eisen, Silber und ganz im Hintergrund die Schar der Jahre von rötlich schimmerndem Gold, die nur selten der Erde beschieden sind. Von diesen nimmt der Titan (der Sonnengott) das wertvollste Stück und zeichnet es mit dem Namen Stilichos. So wird Stilicho der Konsul des goldenen Jahres, wie bei Daniel der Menschensohn als Herrscher des goldenen Zeitalters eingesetzt wird. Auch bei Claudianus handelt es sich ursprünglich um das goldene *saeculum*, und nur die Rücksicht auf das Konsulatsjahr hat das Zeitalter in ein Jahr verwandelt. Ebenso deutlich ist auf den ersten Blick, daß Stilicho den Sonnengott verdrängt hat; in der Vorlage war Sol der endzeitliche Messias.

Wie bei Daniel, so ist auch bei Claudianus der Herr der Zeiten ein Greis; beide Male verteilt er die Herrschaft und schreibt dazu; beide Male ist für die Weltzeitalter die Vierzahl charakteristisch — nicht in Dan. 7, wo von den vier Diadochenreichen die Rede ist, wohl aber in Dan. 2, wo sich auch die Verbindung mit den vier Metallen wiederfindet. Ed. Meyer (Ursprung II, S. 189 ff.) hat jetzt iranische Her-

kunft für die Vorstellung in Anspruch genommen; sie empfiehlt sich vor allem deswegen, weil es vom Standpunkt des Juden aus unverständlich, vom Standpunkt des Iraniers aus dagegen begreiflich ist, wenn dem persischen ein medisches Reich vorausgegangen sein soll. Darum darf man auch den Aion des Claudianus mit dem iranischen Zrvan und den Sonnengott mit Mithras gleichsetzen. Darauf deutet nicht nur die Schlange, die sich in den Schwanz beißt, sondern auch die Höhle, die ja für die Mithräen typisch ist. Zu dem Sonnengott, der im Gebirge wohnt, passen auch die Metalle, besonders das Gold. Claudianus und Daniel müssen aus derselben Quelle geschöpft haben; auch bei diesem kann der Hochbetagte niemand anders sein als Aion-Zrvan. In dem greisen Planetengott Apk. Joh. 1 hat auch R. mit Recht den Aion erkannt (GGA 1921, S. 168 f.).

18. Im Buche Henoch steht neben dem wahrhaftigen und gerechten Menschen der wahrhaftige und gerechte Schreiber; bisweilen wird er ihm gleichgesetzt, sofern auch er die Funktion des Richters übernimmt (slaw. Hen. 64, 5; Test. Abr., S. 115), und sofern Henoch selbst nach seiner Himmelfahrt nicht nur mit dem Menschensohn, sondern auch mit dem Schreiber identifiziert wird. Als solcher führt er den Namen Metatron. Die wenigen Belege, die wir besitzen, schildern ihn als Seelengeleiter und Totenrichter: er bringt die Seelen der Gerechten Gott dar (Bammidbar rabba c. 12). Auf den Zauberschalen wird Metatron dem Hermes gleichgesetzt, und Montgomery hat gewiß Recht, wenn er hier Hermes als Seelengeleiter auffaßt. Wie die Toten, so führt er auch Mose am Sinai zum Himmel empor; aber während er sonst in der Regel *šalīach* heißt, wird er hier (Sanh. 38 b) mit dem persisch-aramäischen Wort *parvanqā* genannt. „Zwei Engel sind gesetzt über die Toten; einer für die außerhalb Palästinas Wohnenden, der Sammael, der andere für die in Palästina Wohnenden, der Gabriel heißt; beide stehen unter Metatrons Aufsicht" (Jalk. Rub. § 13; Jalk. Chad. § 44). Das wird aus der iranischen Religion verständlich, die drei Totengötter kennt: Mithras, Sraoscha und Raschnu, von denen meist Mithras als der größte gilt. Man hat Metatron aus dem Griechischen ableiten wollen als *μετάθρονος* oder *μετατύραννος* oder aus dem lateinischen *metator*; aber Kohut (Abh. DMG IV, Lpz. 1866, S. 40) spottet mit Recht darüber, wie die in Babylonien lebenden Juden griechische oder lateinische Termini hätten verwenden oder gar neu erfinden sollen! Er selbst identifiziert Metatron mit Mithras. Der Name des Mithras ist schon früh verstümmelt worden, z. T. aus national-religiösen Gründen, z. T. aus gematrischer Spielerei, um den Zahlenwert von *šaddaj* zu gewinnen; nach Hieronymus zu Amos 3 (op. Vallarsi VI, 1, p. 257) wurden schon mit dem Namen des M(e)ithras solche Zahlenspielereien getrieben. Die Gleichsetzung Henochs, Noahs, Esras u. a. mit Mithras-Helios erklärt sich aus ihrer Entrückung; sie sind wie er zum Himmel gefahren und können darum wie er als Seelengeleiter,

Richter und Schreiber gelten. Ein seleukidisches Siegel mit der keilschriftlichen Legende *Mitra dupsar* zeigt, daß auch irdische Schreiber sich bisweilen den Namen des himmlischen Patrons wählen (Cumont TM II, 464, Nr. 34 *bis*).

19. Über den Menschensohn gibt 4 Esra 13 den besten Aufschluß. Der Apokalyptiker hat, wie seine nur teilweise richtige Deutung lehrt, den überlieferten Stoff nicht mehr ganz verstanden; aber in der Hauptsache hat er den Sinn treffend erfaßt: die Vision schildert die Hadesfahrt des Menschensohnes, um die „ins Jenseits gewanderten" Nordisraeliten aus der Gewalt des Todes zu befreien. Eine solche Hadesfahrt des Menschensohnes setzt ja auch die (jüdische) Apk. Joh. 1 voraus. Schon Gunkel, H. Schmidt u. a. haben den Menschensohn von 4 Esra 13 für einen ursprünglichen Sonnengott erklärt; aber so einleuchtend diese Auffassung ist — der Menschensohn steigt aus dem Meere auf, fliegt mit den Wolken des Himmels auf einen hohen Berg, um dort mit Feuer seine Gegner zu bekämpfen, und steigt dann in die Unterwelt hinab, um das Heer der Toten zu sich zu rufen und einen Teil der Gebundenen zu lösen, — so schwierig und bisher ungelöst ist das Problem, wie der Sonnengott zum Messias werden konnte. Schon die Bezeichnung „Mensch" für diese Gottesgestalt ist sehr sonderbar.

Die auffälligste Parallele, die uns überliefert ist, findet sich im Manichäismus. Denn 1. ist auch der manichäische „Mensch", genauer Urmensch, eigentlich ein Gott; er heißt der „fünffältige Gott", und an seine Stelle tritt bisweilen Ahura Mazda, bisweilen Zrvan, bisweilen Mithras; 2. hat auch er seinen Sitz in der Sonne, ist also ein Sonnengott; so bezeugt es ausdrücklich Alexander von Lykopolis, und so läßt es sich auch aus anderen Texten erschließen (Bousset, Hauptprobleme, S. 222); 3. gelten auch als seine Waffen die (fünf) Elemente: der leise Lufthauch, der Wind, das Licht, das Wasser und das Feuer; die Waffen des Menschensohns im 4 Esra sind der „feurige Strom", der „flammende Hauch" und „stürmende Funken", worin schon Bousset wohl mit Recht dieselben Elemente erkannt hat; 4. hat auch der Urmensch eschatologische Bedeutung, ist also nicht nur „Erlöser", sondern auch „Messias" wie der Menschensohn; Beweis dafür sind die neuen Turfäntexte mit ihren Schilderungen vom Weltende.

Aber älter ist Mithras als Urmensch und Endmensch. Seine eschatologische Rolle haben wir aus dem Antimithras-Text der Manichäer (s. o. S. 172) und aus dem Sol als Herrscher der goldenen Endzeit in dem Gedicht des Claudianus (s. o. S. 175) erschlossen. In ältere Zeit, den Beginn der römischen Kaiserzeit, führen uns die kleinasiatischen Inschriften, in denen Augustus, Nero u. a. als Sonnengötter und Bringer der Heilszeit gefeiert werden; auch die vierte Ekloge Vergils aus dem Jahre 40 v. Chr. gehört, worauf mich Ed. Norden verweist, in diesen Zusammenhang. Es ist unnötig und gewiß auch falsch, bei diesen Sonnengöttern stets an Mithras zu denken; aber daß die klein-

asiatisch-syrischen Sonnengötter in dieser wie in mancher anderen Beziehung die Rolle des Mithras übernommen haben, läßt sich besonders deutlich am Hofstil verfolgen.

Mithras war von jeher der Hausgott der iranischen Könige. Aber die Gleichsetzung des regierenden Herrschers mit Mithras läßt sich erst im Alexanderroman nachweisen. Obwohl Cumont (TM II, 39) selbst zugeben muß, daß seine Titulatur dem iranischen Hofstil genau entspricht, hält er doch die zahlreichen Hinweise des griechisch-syrischen Textes auf Mithras für die Phantasie eines griechischen Schriftstellers aus der Zeit der Severer; dann hätte man gewiß nicht nötig gehabt, die Texte so stark zu überarbeiten, wie es gegenwärtig der Fall ist, da die Späteren an dem „Byzantinismus" keinen Anstoß nehmen und gerade den Namen des Mithras haben stehen lassen. Mit größerer Wahrscheinlichkeit werden wir in dieser Hinsicht dem Roman zuverlässige Kunde aus der Ptolemäerzeit zuschreiben dürfen. Danach war der persische König „Sonne" und „Throngenosse des Mithras", ein „Mithras, der zu seiner Kriegsschar herabgestiegen und zur Hülfe der Perser gekommen sei", also ein leibhaftiger Gott, wenn er eigentlich auch erst nach seinem Tode „als Mithras ausgerufen" wird. Zu diesem iranischen Hofstil stimmt der von Kommagene; wenn sich Antiochus I. als *ϑεὸς δίκαιος ἐπιφανής* bezeichnet, so ist Mithras in ihm erschienen, wie schon Puchstein erkannt hat (Reisen 341 ff.). Da er am 16. (Audnaios) geboren war, dem Tag des Mithras, so durfte sich Antiochos wohl als eine Offenbarung des Mithras betrachten. Dann ist das Prädikat des *ϑεὸς ὅσιος καὶ δίκαιος*, das uns besonders in Lydien, Phrygien und Galatien begegnet, von Mithras auch auf andere Sonnengötter, himmlische und irdische, übertragen worden; es ist auch das Prädikat des Menschensohnes, des (eschatologischen) Königs der Juden.

20. Antiochus IV. Epiphanes wollte alle Völker seines Reiches durch gemeinsamen Monotheismus zu einer politisch-religiösen Einheit verschmelzen (1 Makk. 1, 41 ff.). Der Gott, dessen Kult er auch in Jerusalem einführen wollte, war ein „Gott der Festungen", also ein Kriegsgott (Dan. 11, 36 ff.). Sein Kult war bildlos; denn das „verwüstende Scheusal" bestand nur in einem auf den Brandopferaltar aufgesetzten zweiten Altar (1 Makk. 1, 59). Diese sonderbare Bezeichnung erklärt sich, wie Nestle zuerst gesehen hat, als Verstümmelung eines ursprünglichen *baʿal šamajim*. Der Kriegsgott war also zugleich ein Himmelsgott und in diesem Sinne ein *Ζεὺς Ὀλύμπιος* (2 Makk. 6, 2). Sein Jahresfest fand am 25. Dezember statt (1 Makk. 1, 59); er war also auch ein Sonnengott. Genauer war es ein Bakchosfest, bei dem man in Kränzen von Epheu dem Dionysos zu Ehren einherziehen mußte (2 Makk. 6, 7). Der Einzige, auf den alle diese Prädikate zu passen scheinen, ist Mithras.

Wir erinnern uns, daß auch Dusares, der Wein- und Sonnengott der Nabatäer, auch *Ζεὺς τέλειος* genannt, am 25. Dezember sein Ge-

burtsfest in Petra und Elusa hatte, wie in Alexandrien Helios oder Aion Kronos [1]. Dusares stammt von einer Παρθένος oder Κόρη, die die Nabatäer Χααμοῦ nennen, eine Nebenform zu Χααβοῦ: wie die *ka'ba* in Mekka, so heißt in Petra der „würfelförmige Stein“ *ka'bû* = petra genetrix; Dusares ist also wie Mithras aus dem Felsen geboren, und die Dusarien dürften wie die Dionysien Jerusalems oder die Kronien Alexandriens auf ein Mithrasfest zurückgehen, obwohl bisher der 25. Dezember nur als Geburtstag des Sol invictus bezeugt ist.

Wie Wellhausen gezeigt hat, lebt das ursprünglich heidnische Fest, das sich schnell die Herzen der (hellenistischen) Juden eroberte, als Tempelweihfest weiter; um es zu „entgiften“, deutete man es als Chanukka-Fest um. Es heißt ebenso wie das christliche Epiphanienfest ein Lichterfest (τὰ φῶτα Jos. Ant. XII, 7, 7) und hat wie dieses seinen Ursprung in der iranisch-chaldäischen Mithrasreligion. Das lehrt besonders deutlich der Brief (2 Makk. 1, 10ff.), der um 100 v. Chr. das Tempelweihfest den ägyptischen Juden empfehlen will und die Festlegenden mitteilt. Diese beziehen sich sämtlich auf das heilige Opferfeuer und sind nur aus iranischen Vorstellungen verständlich. Das Fest, das mit dem Anzünden des Opferfeuers und der Lichter überhaupt zusammenhängt, wird naturgemäß an dem Tage gefeiert, wo der Sonnengott geboren oder die Sonnenlampe neu angezündet wird.

Trotz der Tempelschändung ließ sich das von Antiochus IV. eingeführte Fest nicht wieder beseitigen, — ein Beweis dafür, wie reif das damalige Judentum für die Hellenisierung war. Immerhin wurde durch sein unbesonnenes Vorgehen die Entwicklung gestört. Das offizielle Judentum wandte sich von der hellenistischen Religion ab und wurde zur starren Gesetzesreligion, die ihren endgültigen Ausdruck im Talmud fand. Eine andere Strömung, die man als das inoffizielle Judentum bezeichnen kann, führte in gerader Linie zu Jesus und spaltete sich dann dank den Bemühungen eines Paulus, der den lebendigen Fluß der Entwicklung in die Großkirche ablenkte, während der tote Arm der Apokalyptik in die Gnosis mündete. Mag auch die Apokalyptik mehr eschatologisch, die Gnosis mehr soteriologisch gerichtet sein, dennoch ist jene auch soteriologisch, diese auch eschatologisch; man braucht die Unterschiede nicht zu leugnen, darf sie aber auch nicht übertreiben, sondern muß zugeben, daß die Gnosis Geist vom Geiste der Apokalyptik ist. Dies gezeigt zu haben, ist das Hauptverdienst R.s.

Seine Ausführungen dürften noch überzeugender wirken, wenn er die Einflüsse der Mithrasreligion mit in diese Entwicklung hineinstellte. Dann würde sich auch noch ein anderes Rätsel lösen. Aus inneren Gründen hat man vermutet, daß eine Reihe sagenhafter Erzählungen im Leben Jesu, die Weihnachtserzählung, die Geburt durch die Jung-

---

1) Vgl. Karl Holl, Der Ursprung des Epiphanienfestes (SBA 1917, S. 402ff.), und JEM 195ff.

frau, die Anbetung der Magier und der Kindermord, die Versuchung, die Taufsage, die Verwandlung von Wasser in Wein, und überdies die beiden Sakramente der Taufe und des Abendmahls weder im Christentum noch im Judentum entstanden sein können, sondern daß sie irgendwoher aus der Fremde stammen müssen. Über ihren Ursprung sind die mannigfachsten Hypothesen aufgestellt worden. Wir wußten wohl, daß es zu allen diesen Erzählungen und Bräuchen merkwürdige Parallelen in der Mithrasreligion gibt; aber solange man auch darauf geachtet hat, von den Tagen der Kirchenväter an bis auf Cumont herab, war es ausgemacht, daß die christliche Religion die Geberin, die Mithrasreligion die Empfängerin oder Nachahmerin sei. Und obwohl man einerseits den fremden Ursprung dieser Erzählungen und Bräuche im Urchristentum erkannt, und obwohl man andererseits den starken Einfluß der iranisch-babylonischen Religion auf das Judentum klargestellt hat, wagte man doch bisher nicht, was man jetzt wagen darf: das Verhältnis von Mithrasreligion und Christentum umzukehren.

Die Mithrasreligion verdankt ihre Wirkung in der damaligen Welt und vor allem auch auf das Judentum dem sittlichen Gehalt, der ihr innewohnt. Das zeigt sich in dem Beiwort des Mithras „der gerechte Gott", „der heilige Gott"; das zeigt sich auch in den Beiworten anderer Gottheiten, auf die Mithras und sein Götterkreis Einfluß erlangten. Wenn Atargatis „die gute Göttin", wenn der Lichtbringer Monimos „der gute Knabe", wenn Dusares „der vollkommene Gott", wenn Kore „die vollkommene Jungfrau", wenn Antiochus I. von Kommagene „der gerechte Gott", wenn der jüdische Menschensohn „der gerechte Mensch" heißt, so sehen wir hier überall die Spuren derselben ethischen Religion, die der israelitisch-jüdischen Religion kongenial ist und darum auch auf die besten und frömmsten Geister des Judentums einen tiefen Eindruck machen mußte. Ist die Mithrasreligion älter als das Christentum, dann wissen wir endlich, woher Taufe und Abendmahl und woher alle die rätselhaften Züge in den Christuserzählungen stammen.

Bis diese Probleme ihre Lösung finden, bedarf es noch vieler Einzeluntersuchungen, bei denen Philologen und Theologen sich gegenseitig fördern können. Wir Theologen sind jedem Philologen dankbar, der sich zum Mitforschen auf diesem Gebiet entschließt; die Ernte ist groß, und der Arbeiter sind wenige. Alle Abweichungen in der Auffassung der überlieferten Tatsachen und Texte sind Beweise für die reichen Anregungen, die ich den Schriften Reitzensteins schulde, und wenn die Abhängigkeit mehr in der Form der Gegensätzlichkeit zum Ausdruck kommt, wie es bei einer kritischen Auseinandersetzung natürlich ist, so betrachte ich mich doch nicht als seinen Gegner, sondern als seinen Mitarbeiter, da wir beide demselben Ziel der Wahrheit zustreben.

Aus der liturgiewissenschaftlichen Forschung

Von P. Cunibert Mohlberg, O. S. B., in Maria Laach

In der Liturgiewissenschaft handelt es sich nicht nur um eine rein akademische Sache. Die Liturgie ist vielmehr eine jener großen Mächte, die berufen sind, an der neuen Welt geistigen und religiösen Lebens mitzubauen. Wer, sei es nun durch wissenschaftliche oder durch praktische Arbeit, der Erneuerung liturgischen Lebens dient, genügt eben hierdurch tiefsten, von ihr selbst vielleicht noch nicht begriffenen Forderungen unserer Zeit. Wollten wir, wonach unsere Zeit verlangt, in zwei Worten zusammenfassen, so könnte es wohl am besten geschehen, in den Worten „Fontes et ordo“: die echten Quellen geistigen Lebens erschließen und die grundlegenden Ordnungen des Seins und Handelns wieder zur Geltung bringen. Die Liturgie aber sollte beides sein: Quelle und Ordnung des Lebens.

Aus dieser Anschauung heraus wurde schon 1918 das literarische Unternehmen der Liturgiegeschichtlichen Quellen und Liturgiegeschichtlichen Forschungen geboren [1].

Trotz der Schwierigkeiten, die die seither eingetretenen Zeitverhältnisse schufen, können wir heute schon auf wertvolle Veröffentlichungen

---

1) Das Verdienst, den Gedanken eines organisierten Zusammenschlusses der liturgiewissenschaftlichen Bestrebungen in Fluß gebracht zu haben, gebührt dem ehemaligen Franziskanerprovinzial Dr. P. Beda Kleinschmidt: „Die Aufgaben der liturgischen Forschung in Deutschland“ (Theol. Revue 16 [1917], Nr. 19/20, Sp. 433/9). Die Verwirklichung des Planes fiel zunächst dem Berichterstatter zu; vgl. C. Mohlberg, „Die Aufgaben der liturgischen Forschung in Deutschland“ [Vorschläge und Anregungen] (ebenda 17 [1918], Nr. 7/8, Sp. 145/51) und „Ziele und Aufgaben der liturgiegeschichtlichen Forschung“ (Heft 1 der „Lit. Forsch.“, Münster, Aschendorff, 1919. Vgl. darüber Schians Referat in ZKG. III, S. 224f.), sowie in Heft 1/2 der „Lit. Quellen“ [1918], S. VII—X: „Zur Einführung“. Siehe auch Theol. Revue 17 [1918], Sp. 278f. Die Herausgabe der „Lit. Quellen“ wird von P. C. Mohlberg O. S. B. (Maria Laach) und A. Rücker (Breslau) besorgt. Die Herausgabe der „Lit. Forschungen“ hat außerdem noch F. J. Dölger (Münster) mit übernommen. Beide Unternehmungen erscheinen im Aschendorffschen Verlag, Münster. An zusammenfassenden Berichten über das Unternehmen seien noch genannt: A. Baumstark, Ein liturgiewissenschaftliches Unternehmen deutscher Benediktinerabteien (Dtsch. Litztg. 40, 1919, Nr. 47/48, S. 897—905. 921—927); Ders., im Oriens Christ. N. F. 9, 1920, S. 132ff.; Hugo Dausend, Zur liturgischen Bewegung in Deutschland (Theologie und Glaube 11, 1919, Heft 3/4, S. 121ff.); Pl. Simon, Ein liturgiegeschichtliches Unternehmen (Lit. Handw. 55, 1919, S. 301—306); Rendtorff, Neuere Beiträge zur liturgiegeschichtlichen Forschung (Theol. Litztg. 45, 1920, S. 5ff.); Joseph Braun in: Stimmen der Zeit 98, 1920, S. 317—321.



hinweisen. So hat der Berichterstatter, P. Mohlberg, für die „Liturgiegeschichtlichen Quellen“ „Das fränkische Sacramentarium Gelasianum in alamannischer Überlieferung“ [1] besorgt, das in seiner dreifachen Bedeutung als Hauptvertreter dieser Überlieferung, als Übergangs-Sakramentar von gelasianischer zu gregorianischer Gebetsform, als ältestes Meßbuch der für die Liturgiegeschichte so bedeutungsvollen Abtei St. Gallen eine geschichtliche Originalität eigenster Art darstellt. Hans Lietzmann hat in seiner Ausgabe des „Sacramentarium Gregorianum nach dem Aachener Urexemplar“ [2] die für die Zukunft einzig wissenschaftlich benutzbare Ausgabe dieses überragendsten Denkmals altrömischer Meßliturgie geschaffen. Für die „Liturgiegeschichtlichen Forschungen“ hat wiederum zuerst Referent in seinem schon oben (S. 181, Anm. 1) angeführten Einführungsheft rückblickend auf die Arbeiten und Arbeiter der Vergangenheit der fernen und nächsten Zukunft der liturgiegeschichtlichen Forschung „Ziele und Aufgaben“ gestellt. Ihm ist zunächst Franz Jos. Dölger, der auf katholischer Seite führende Vertreter der Religionsgeschichte, mit einer religionsgeschichtlichen Studie zum Taufgelöbnis: „Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze“ [3], sowie mit einer weiteren über die Ostrichtung beim Gebete gefolgt [4]. Eine schon vor dem Kriege gereifte Studie über die „Nichtevangelischen syrischen Perikopenordnungen des ersten Jahrtausends“ [5] von A. Baumstark, dem Herausgeber des Oriens Christianus, der bereits früher über die Aufgaben und Aussichten der Perikopenforschung im Orient schrieb [6], ist bestimmt, für das Gebiet einer großzügigen Perikopenforschung im Geiste vergleichender Liturgiegeschichte als methodologisches Vorbild zu dienen, und behält diese Bedeutung auch neben der schon während der Kriegszeit erschienenen kürzeren Arbeit von A. Rahlfs über die alttestamentlichen Lektionen der griechischen Kirche in den Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens der Kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen [7].

An weiteren Heften stehen für die nächste Zukunft folgende in Aussicht: Für die „Liturgiegeschichtlichen Quellen“ eine Ausgabe des Obsequiale Ottos IV. von Konstanz und der anderen Ritualbücher dieses Sprengels von P. A. Dold, O. S. B., ferner von H. Lietzmann und A. Rücker die koptische Kyrillos- und die syrische Jacobs-

---

1) St. Gallen Sakramentar-Forschungen I, 1918. Mit 2 Taf. CIV und 292 S. Heft 1/2 der Lit. Quellen.

2) Heft 3 der Lit. Quellen. 1921. XLVIII und 186 S. mit Registern von H. Bornkamm.

3) Lit. Forsch. Heft 2. 1919. XII und 150 S.

4) Sol salutis. Gebet und Gesang im christlichen Altertum. Lit. Forsch. Heft 4/5. 1920. XII und 342 S.

5) Lit. Forsch. Heft 3. 1921. XII und 196 S.

6) Wissenschaftliche Beilage zur Germania, 1913, Nr. 9/13.

7) Heft 5 (Berlin 1915).



liturgie in kritischer Ausgabe, von P. A. Wilmart die Herausgabe eines gallikanischen Sakramentars der Ambrosiana zu Mailand, endlich vom Referenten die Fortsetzung der St. Galler Sakramentarstudien und eine kritische Ausgabe des Micrologs von Bernold von Konstanz. In den „Liturgiegeschichtlichen Forschungen“ wird zunächst eine Arbeit des Musikgelehrten E. Wellesz (Wien) die Aufgaben und Probleme der orientalischen Kirchenmusik behandeln und dann eine Studie „Lumen Christi“ die Reihe der Dölgerschen Darbietungen über den Zusammenhang von Sonnenkult und Christentum fortführen. In der Erkenntnis des Zusammenhanges zwischen dem Gebetsteil des siebenten Buches der Apostolischen Konstitutionen und der synagogalen Liturgie wird eine Arbeit von A. Baumstark weit über Boussets einschlägige Untersuchung [1] hinausführen, und Hanne, ein Schüler von H. Lietzmann, liefert eine Arbeit über die Adventsliturgie, die viel Neues verspricht.

Neben all diesen der Quellenedition und der Forschung gewidmeten Einzelheften drängte das Hauptunternehmen mit innerer Notwendigkeit auch zur Schaffung eines periodischen Organs, das unter dem Titel eines Jahrbuches für Liturgiewissenschaft im Spätjahr 1921 sein Erscheinen eröffnet hat.

Schon in der ursprünglichen Ankündigung [2] der Liturgiegeschichtlichen Quellen und Liturgiegeschichtlichen Forschungen waren für kleinere Beiträge zu den Liturgiegeschichtlichen Quellen durchgezählte Sammelhefte als „Gesammelte kleine Quellen“ und für kleinere Beiträge zu den Liturgiegeschichtlichen Forschungen Sammelhefte als „Gesammelte Aufsätze“ in Aussicht gestellt. Danach [3] war an Stelle dieser mehr oder weniger zusammenhanglosen Hefte ein „Archiv für Liturgiegeschichte“ angekündigt, das in zwanglos erscheinenden Heften außer kleineren Quellen und Forschungen geringeren Umfanges kritische Nachrichten über Funde und Neuerscheinungen auf dem Gebiete der Liturgiegeschichte bringen und somit der Verselbständigung der Liturgiegeschichte vorarbeiten sollte. Nachdem eine stetige Mitarbeit auf diesem Gebiete tätiger Gelehrter gesichert war, konnte an Stelle dieses geplanten unregelmäßig erscheinenden Archivs an die regelmäßige Veröffentlichung eines „Jahrbuches“ gedacht werden.

Auch das Forschungsgebiet erfuhr dabei eine Erweiterung. Während vorher nur die geschichtliche Ergründung der Liturgie ins Auge gefaßt worden war, drängte sich die Überzeugung auf, daß hiermit allein dem Gegenstande nicht Genüge geschehe. Und neben die Erforschung der Geschichte des kirchlichen Gottesdienstes trat die Auf-

---

1) W. Bousset, Eine jüdische Gebetssammlung im siebenten Buche der apostolischen Konstitutionen. In den Nachrichteu der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, 1915, S. 435/89.

2) Theol. Revue 17, 1918, Sp. 279. Vgl. auch C. Mohlberg, Ziele und Aufgaben, S. 44.

3) C. Mohlberg a. a. O., S. 1. 46.

gabe, ihn in seinem inneren systematischen Zusammenhange zu erfassen. Während, um ein Bild zu brauchen, die Liturgiegeschichte durch Längsschnitte sein Werden aufzeigte, sollte der systematische Teil der Disziplin in Querschnitten seine Struktur bloßlegen. So trat an die Stelle des geplanten „Archivs für Liturgiegeschichte“ das „Jahrbuch für Liturgiewissenschaft“, das gleichmäßig der geschichtlichen und systematischen Forschung dienen wird. In beiden Fällen Wissenschaft; denn hier wie dort handelt es sich darum, mit methodischer Vollständigkeit die ganze Masse des Gegebenen in seiner Entwicklung und in seinem Sein zu erfassen, um dann seinen Sinn und seine Gesetze herauszuholen.

Gehen die Absichten, die bei der neuen Schöpfung bestimmend sind, in Erfüllung, dann wird das Jahrbuch folgendes leisten: Einmal dazu beitragen, daß die Lehre von der Liturgie als selbständige theologische Disziplin neben die bereits bestehenden tritt, daß die zur Zeit noch häufig eintretenden Vermengungen mit Kirchengeschichte, kanonischem Recht, Pastoral, Lehre vom geistigen Leben usw. aufhören und eine reinliche Scheidung des liturgischen von den übrigen theologischen Forschungsgebieten vollzogen würde; daß ferner, was mit dem Gesagten mehr oder weniger gegeben ist, die Liturgiewissenschaft sich ihrer besonderen Forschungsziele und -methoden und Hilfsmittel klarer bewußt würde; und endlich könnte es vielleicht gelingen, der liturgiewissenschaftlichen Forschung eine Art Mittelpunkt zu geben. Es ist dies um so notwendiger, da ja die Liturgie in stets steigendem Maße als Forschungsobjekt auch in anderen wissenschaftlichen Disziplinen an Bedeutung gewinnt. Es sei nur hingewiesen auf die vergleichende mittellateinische, byzantinische und orientalische Philologie, Kulturgeschichte, Archäologie, Musikgeschichte usf. All diesen Disziplinen ist gewiß ein Dienst geleistet, wenn ein Organ für liturgiewissenschaftliche Forschung geschaffen wurde, das bisher noch nicht vorlag.

Was die innere Gliederung des Jahrbuches selbst angeht, so zerfällt es dem Gesagten entsprechend in drei Teile: Der erste ist der liturgiegeschichtlichen Forschung gewidmet und bringt kleinere Beiträge zur Geschichte des kirchlichen Gottesdienstes. Der zweite enthält Arbeiten über die systematische Seite des Liturgischen. Der dritte endlich sucht durch kritische Berichte über das zu orientieren, was auf speziell liturgischem Gebiete, aber auch in der übrigen Forschung für unsere Wissenschaft bedeutungsvoll erscheint. Endlich soll das Jahrbuch den Kreis von Freunden, die sich in dem Verein zur Pflege der Liturgiewissenschaft zusammengeschlossen haben, fortlaufend über den Umfang und den Fortschritt unserer wissenschaftlichen Arbeit unterrichten und neue Freunde werben. Ein so gewaltiges Unternehmen, wie es das Unserige ist, bedarf, um lebensfähig zu bleiben, eines starken materiellen und ideellen Rückhaltes. Andererseits hat das gesamte von Maria Laach ausgehende liturgische Unternehmen nur dann ein Recht

auf die dauernde Hilfe seiner Freunde, wenn wir es durch den Nachweis des Geleisteten und Erstrebten immer wieder erwerben. Die Mitglieder der Gesellschaft erhalten daher das Jahrbuch zu bedeutend ermäßigtem Preise.

Einer der Meister unserer Wissenschaft, Abt Fernand Cabrol, schrieb 1907: „L'Allemagne, on ne peut le nier malgré un certain nombre de travaux excellents n'a pas pris à ces études l'intérêt et ne leur pas apporté cette collaboration que l'on pouvait attendre d'un pays où les études historiques ont été cultivées avec tant de suite et de succés.“ [1] Wir sind überzeugt, daß wir für die Ehre der deutschen Wissenschaft eintreten, wenn wir durch unser Unternehmen zeigen, daß dieser Vorwurf nicht mehr zu Recht besteht.

---

1) Introduction aux études liturgiques, Paris 1907, S. 115.

Literarische Berichte und Anzeigen[1]

Allgemeines und Gesamtkirchengeschichte

Über Aufgabe und Methode der Geschichtswissenschaften, vor allem in Auseinandersetzung mit Wilhelm Wundts „Völkerpsychologie" einerseits, Heinrich Rickerts strenger Scheidung von Natur- und Geisteswissenschaften anderseits, schrieb der Sprachforscher Hermann Paul (Berlin, Vereinigg. wiss. Verleger, 1920. 57 S.). Auch P. unterscheidet zwar zwischen der „Naturwissenschaft" im Sinne der Wissenschaft von der Materie und den ihr als etwas Selbständiges gegenüberstehenden Wissenschaften von den seelischen Zuständen und Vorgängen, will aber schon im Blick auf die Existenz einer „historischen Naturwissenschaft", insbesondere aber wegen der jeder tieferen geschichtlichen Betrachtung anhaftenden Tendenz zum Vergleich der Tatbestände, zur Zusammenfassung der Einzelheiten zu Arten, zur Kausalerklärung, zur Zurückführung der historischen Kombinationen auf ihre Elemente u. dgl. Natur- und Geschichtswissenschaft nicht als zwei voneinander ganz verschiedene Dinge einander gegenübergestellt wissen. Bei aller Ablehnung einer konsequent individualistischen und atomisierenden Auffassung der Geschichte verbietet ihm doch anderseits sein durch eine gewisse Skepsis gekennzeichneter, positivistischer Standpunkt, für die Geschichtszusammenhänge Gesetze von naturgesetzlicher Geltung aufstellen zu wollen. Für die von ihm entwickelte „Prinzipienwissenschaft" holt er die Belege zumeist aus seinem Fachgebiet, obwohl er S. 15 gelegentlich zum Ausdruck bringt, daß die Sprachgeschichte doch vielleicht nicht ganz geeignet ist, an ihr die Methodik aller Geschichtswissenschaft zu illustrieren: „Je mehr bewußte Überlegung mitspricht, um so eigenartiger gestalten sich die Geschehnisse, um so schwieriger wird es, sie genau zu analysieren und ihre Teile unter allgemeine Kategorien zu bringen".

Theodor L. Haering, Die Struktur der Weltgeschichte (Tübingen, Mohr, 1921. VIII, 373 S.), gibt sich zwar in seinem 1. Abschnitt (Kurze Darstellung der Geschichtsphilosophie Spenglers) und in seinem, die Ergebnisse des großen methodologischen und geschichtsphilosophischen Hauptteils („Die Grundprobleme der Geschichtsphilosophie", S. 42—270) auf das Beispiel Spenglers anwendenden 3. Abschnitt als eine Kritik Spenglers, geht aber doch weit darüber hinaus und bildet, wie sein Untertitel mit Recht sagt, eine „Philosophische Grundlegung zu einer jeden Geschichtsphilosophie". Er tritt dabei, indem er die drei theoretischen Grundfragen, die Tatsachenfrage, die Wesentlichkeitsfrage und die Erkenntnisfrage, sowie ihr Verhältnis zueinander gleich scharf ins Auge faßt, nicht nur an die erkenntnistheoretische, sondern auch an die

1) Bücher, Zeitschriften und Einzelaufsätze, deren Anzeige gewünscht wird, bitten wir regelmäßig an den Verlag Fr. A. Perthes A.-G. in Gotha „für die ZKG." einzusenden.

systematisch-metaphysische Aufgabe heran, prüft nicht nur die Voraussetzungen der erkenntnismäßigen Bearbeitung der historischen Wirklichkeit, sondern sucht auch teleologisch die Ergebnisse dieser Wirklichkeit zu einer „Erkenntnis- d. h. Verständnis-Einheit" zusammenzuschließen, davon überzeugt, daß die Frage nach dem Sinn der Geschichte „trotz Spengler keineswegs unmöglich oder sinnlos ist". Wie hierin, so weicht er vor allem in der Kritik der Wertung der Intuition als einer für das historische Erkennen nach Sp. besonders und grundsätzlich charakteristischen Erkenntnisform, aber auch in der Beurteilung des von Sp. bei seiner Konstruktion der Einzelkultur, wie bei seinem Kulturenvergleich als „Wesentlich" Betonten, ferner in seiner eigenen Wertung der schöpferischen Persönlichkeit, durch seine Ablehnung des schicksalmäßigen Entwicklungsschemas und der Vorausbestimmbarkeit der Geschichte u. dgl. m. entscheidend von Sp. ab. „Spenglers Morphologie wird keinesfalls ‚die' Morphologie der Geschichte sein". Der Nachweis der Willkürlichkeit, Zwiespältigkeit und daher Unklarheit vieler von Sp. gebrauchten Begriffe, auf den H. viel Mühe verwendet, ist übrigens auch von anderen Kritikern Sp.s geführt worden; vgl. z. B. Heinrich Scholz Zum Untergang des Abendlandes, Berlin, Reuther und Reichard, 1921 [2]; Kurt Sternberg, Die philosophischen Grundlagen in Spenglers „Untergang des Abendlandes" (Kantstudien 27, 1922, S. 101—137). Aus den vor allem der Einzelnachprüfung der Sp.schen Aufstellungen gewidmeten Studien interessieren den Kirchenhistoriker in erster Linie: Hans von Soden, Sp.s Morphologie der Weltgeschichte und die Tatsachen der Kirchengeschichte (in: Harnack-Ehrung, Leipzig, Hinrichs, 1921, S. 459—478); O. Th. Schulz, Der Sinn der Antike und Sp.s neue Lehre, Gotha, Perthes, 1921; und die auf die Philosophie-, Kunst-, Musikgeschichte bezüglichen Aufsätze im Sp.heft des „Logos", Bd. 9, H. 2 (Tübingen, Mohr, 1921).

Nur im Zusammenhang mit den voraufgegangenen 9 Bänden der „Völkerpsychologie" Wilhelm Wundts könnte deren Schlußband unter dem Titel „Kultur und Geschichte" gewertet werden, dessen Erscheinen der 1920 Verstorbene noch erlebt hat (Leipzig, Alfred Kröner, 1920. IX, 478 S.), und mit dem er sein 1900 begonnenes Hauptwerk vollendet hat. Dieser Band hat sich die Aufgabe gestellt, nicht nur den wesentlichen Ertrag der früheren Einzelbände über Sprache, Kunst, Mythus, Kultus, Gesellschaft, Recht und andere Kulturgebiete kurz zusammenzufassen, sondern damit zugleich der Einzelbehandlung nun auch eine völkerpsychologische Behandlung des Ganzen der menschlichen Kultur folgen zu lassen. Diese „Psychologie der Kultur mit Rücksicht auf deren Entwicklung innerhalb der Geschichte" — so erläutert er selber den obigen kurzen Titel — gibt W. zunächst in der Form eines Längsschnitts: „Die Entwicklung der Kultur" und zwar nicht, wie sonst meist, nach der Stufenfolge des wirtschaftlichen Lebens, sondern nach der der Gesellschaftsform (Primitive, Sippen- und Stammeskultur, Nationale Kultur, Internationale Kultur), wobei leider über die neuzeitliche Kultur zu schnell hinweggegangen wird; das hier zur Ergänzung berufene, übrigens auch als Sonderdruck erschienene Schlußkapitel des Ganzen „Die Zukunft der Kultur" (S. 423—464; Sonderdruck 54 S.) geht im wesentlichen nur auf die politischen, inner- und außenpolitischen Tendenzen, vor allem die mit Deutschlands Zukunft zusammenhängenden, ein, und der den Hauptteil des Bandes bildende Querschnitt durch die Kultur, gleichsam die Zustandsübersicht, die deren Gebiete (Bodenkultur, Tierzucht, Technik, Volkswirtschaft, Staat und Gesellschaft, geistige Kultur, d. h. Kunst, Wissenschaft, Religion) vom Standpunkt des einheitlichen Zusammenhanges der Kultur aus knapp behandelt, zieht

doch auch die historischen Linien vom Jetzt aus rückwärts nicht lückenlos, sodaß jene angedeutete Lücke in der Kulturgeschichte bleibt. Daß in diesem Schlußband auch die religionsgeschichtlichen und religiösen Fragen nicht fehlen, ist bei W.s Auffassung vom Kulturzusammenhang selbstverständlich; er verarbeitet hier das Material seiner drei Bände über „Mythus und Religion" (über „Wundts Bedeutung für die Theologie" vgl. Karl Thieme in „Ztschr. f. Theol. u. Kirche" NF 2, 1921, S. 213—238; Kurt Kesseler, Das Problem der Religion in der Gegenwartsphilosophie, [2] 1920, Leipzig, Klinkhardt).

Wenn wir hier auf den 1921 herausgegebenen Band 3 der 16-bändigen Allgemeinen Weltgeschichte von Georg Weber, die seit einiger Zeit in vollständiger Neubearbeitung durch den Berliner Historiker Ludwig Rieß im Verlag Wilhelm Engelmann, Leipzig, erscheint, ausdrücklich hinweisen, so geschieht dies, weil dieser die Zeit von 133 v. Chr. bis 326 n. Chr. behandelnde Band (XVI, 725 S.) inmitten des reichen, zur Darstellung gebrachten Stoffes mit Einschluß des geistes- und religionsgeschichtlichen Stoffes der genannten Jahrhunderte auch „das Emporkommen des Christentums", wie der Untertitel besagt, zu behandeln hatte, und weil solche gesamt-weltgeschichtlichen Werke ohne Frage die uns am Herzen liegende Kenntnis der Christentumsgeschichte in weitere Kreise hineinzutragen vermögen als eine Spezialkirchengeschichte. Deshalb muß dem Kirchenhistoriker an einer sachgemäßen Behandlung auch dieses Gegenstandes inmitten der „Weltgeschichten" unendlich viel liegen, und es ist für ihn erfreulich, wenn er sieht, daß der Universalhistoriker auch die kirchenhistorische Arbeit verwertet, wie dies Rieß — wenn auch nicht immer in theologisch ganz einwandfreier Formulierung — im vorliegenden Band getan hat, oder wie dies auch den bisher erschienenen Bänden der neuen Weltgeschichte in gemeinverständlicher Darstellung, die unter Leitung von Ludo Moritz Hartmann seit 1919 erscheint (Gotha, Fr. A. Perthes) trotz der bemerkbaren Lücken nachgesagt werden kann. Aus dieser kommen bisher für den Kirchenhistoriker der 3. Band, die von H. selber mit J. Kromayer behandelte „Römische Geschichte" (1921. 384 S.) von der italischen Vorgeschichte an bis zur Loslösung Italiens vom Orient, sowie die Bände 4 und 5, die Darstellung des „Mittelalters bis zum Ausgange der Kreuzzüge" durch S. Hellmann (1920. VI, 350 S.) und des „Späten Mittelalters" durch Kurt Kaser (1921. VI, 278 S.) in Betracht. Aus dem Gesagten geht hervor, daß diese H.sche „Weltgeschichte" im Unterschiede von der W.schen einheitlich bearbeiteten je in ihren einzelnen Teilen von Fachmännern bearbeitet ist, die aber durch ihre Einstellung auf die Laienleser und durch die im Vergleich mit der W.schen „Weltgeschichte" stärkere räumliche Beschränkung auch vor Spezialistentum bewahrt geblieben sind. Dazu tritt der Unterschied der Anlage der beiden genannten „Weltgeschichten". Die H.sche ist geographisch aufgebaut, insofern sie die Geschichte des vorderasiatisch-europäischen Kulturkreises von der des ostasiatischen und der des amerikanischen gesondert zur Darstellung bringen will und innerhalb jener ersten Abteilung wieder Orient, Griechenland, Rom und das Imperium Romanum (einschließlich Byzanz) in parallelen Sonderbänden schildert; im Mittelalter beherrschen das deutsche Reich und die im Spätmittelalter erstarkenden westeuropäischen Monarchieen (Frankreich, England, Spanien) die Darstellung, wenn auch das übrige Europa peripherisch je an seinem Ort mitberücksichtigt ist. Im Unterschied davon begegnet bei Weber-Rieß die synchronistische Art der Darstellung, die vor allem die Zeitverwandtschaft auch der voneinander geschiedenen Kultur- und Geschichtskreise zur Geltung bringen will, auch da, wo innere Ver-

bindungen fehlen und die hier nebeneinander gestellten oder ineinander gezogenen geschichtlichen Gebilde tatsächlich getrennt voneinander und im wesentlichen selbständig heranwachsen und sich entwickeln. In dieser Methode liegen Gefahren, aber auch ohne Zweifel Vorteile, die der taktvolle Historiker auszunützen verstehen wird. Die Bände des H.schen Geschichtswerkes sind übrigens durch ihr bewußtes Eingehen auf die wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse und die Entwicklung der inneren Politik charakterisiert, die eingehender geschildert werden, je bleibender ihre Wirkung war. Hellmann z. B. sieht a. a. O. in der Ausbildung der Institutionen, die die älteste Grundlage unserer staatlichen und gesellschaftlichen Existenz bilden, geradezu die erste historisch bedeutsame Tendenz der mittelalterlichen Geschichte (neben der anderen Tendenz zur Vereinigung des Abendlandes zu einer Staaten- und Völkergemeinschaft) und behandelt die einschlägigen Fragen dementsprechend ausführlich; für die beiden anderen Bände vgl. z. B. Bd. 3, S. 204ff. über die wirtschaftlichen Grundlagen in West- und Ostrom in der Zeit des Untergangs der antiken Welt, Bd. 5, S. 47ff. die wirtschaftliche Vorherrschaft der mitteleuropäischen Völker; frühkapitalistische Epoche im Spätmittelalter; S. 211ff. Europäisches Wirtschaftsleben im Ausgange des MA. Auch Weber-Rieß ist keineswegs auf Kriegsgeschichte und äußere Politik, dem alten Schema entsprechend, eingestellt; er berücksichtigt auch Wirtschaftsleben, Verfassungsfragen u. dgl., vor allem aber — und zwar oft eingehender als das andere Werk — die geistige Entwicklung, Philosophie, religiöses Leben, Dogmengeschichte; davon möchte man bei Hartmann mehr lesen. In dessen „Weltgeschichte“ vermißt man auch ungern die bei Rieß jedem Bande hinzugefügten Erläuterungen, die vor allem auf den Stand der Forschung eingehen und dem Leser zeigen können, wo offene oder verschieden beantwortete Fragen liegen; darauf aber sollte gerade der Populargeschichtschreiber nicht verzichten, um eine unliebsame Verwertung seiner Geschichtsdarstellung zu verhüten. Zu einer beiden Werken gegenüber notwendigen Kritik von Einzelheiten vom kirchenhistorischen Standpunkt aus fehlt hier leider der Raum.

Die Gestalten, die Hans von Schubert sich für seine historische Skizzenreihe als „Große christliche Persönlichkeiten“ ausgewählt hat (Stuttgart, Deutsche Verlagsanstalt, 1921. 178 S. mit 5 Bildern), sind Petrus, Paulus, Origenes, Cyprian, Augustin, Gregor d. Gr., Bonifatius, Karl d. Gr., Gregor VII., Franz von Assisi, Luther, Calvin, Cromwell, Schleiermacher. v. Sch.s Buch ist der Niederschlag einer öffentlichen Vorlesung für Hörer aller Fakultäten und stellte sich die Aufgabe, in diesen eine Ahnung von der gewaltigen Bedeutung und dem Reichtum der Christentumsgeschichte zu wecken, und zwar bewußt nicht durch Schilderung von Massenerscheinungen oder durch Ideen- und Institutionsdarstellung, sondern durch Persönlichkeitsanalyse entsprechend dem Charakter des Christentums als Persönlichkeitsreligion (vgl. dazu auch v. Sch.s Vortrag „Kirche, Persönlichkeit und Masse. Tübingen, Mohr, 1921. 43 S). Daß eine auf wenige Gestalten beschränkte Auswahl keinen lückenlosen Abriß einer Geschichte des Christentums und der christlichen Kultur, wie er v. Sch. eigentlich als Ziel vorschwebte (S. 13), geben kann, weiß v. Sch. selber; er nennt z. B. selbst gelegentlich als wünschenswerte Ergänzungen Lebensbilder von christlichen Pädagogen, Künstlern, Gelehrten wie Dante, Michelangelo, Dürer, Rembrandt, Bach, Pestalozzi. Und auch dann blieben vor allem zwischen der Reformationsperiode und Schleiermacher einerseits, sowie diesem und der Gegenwart andrerseits noch Lücken, die gerade im Blick auf die gedachten weiten Leserkreise

ausgefüllt werden müßten, um das Christentum auch als eine die Menschen der Neuzeit und der Gegenwart bestimmende Sache erscheinen zu lassen, — in derselben Stärke, wie v. Sch. dies in seinen feinen Federzeichnungen vor allem für die früheren Geschichtsperioden zu zeigen verstanden hat.

Versehentlich ist in der ZKG., die den früheren Teilen der Kirchengeschichte Karl Müllers stets Besprechungen gewidmet hat, noch nicht darauf hingewiesen worden, daß dieses Werk inzwischen durch Ausgabe der 5. und 6. Lieferung des Bandes II, 2 seinen Abschluß gefunden hat. Wer weiß, wie sehr M. durch seine stets aus den Quellen heraus gearbeitete und auch vernachlässigte Einzelgebiete (vor allem auch die Rechtsgeschichte) erfassende Darstellung uns aus Lücken und Unbestimmtheiten der bisherigen Darstellungen herausgeführt hat und durch Aufdeckung der geistigen Tendenzen die inneren Zusammenhänge uns besser hat verstehen lehren, der wird es lebhaft bedauern, daß auch diese KG Fragment bleiben soll. Denn der vom Verfasser als Abschluß gedachte Band II, 2 (Tübingen, Mohr, 1916—19. XXIII, 788 S.) führt die Darstellung nur bis gegen Ende des 17. Jhd.s fort und schließt mit dem Kapitel: „Erste Ergebnisse für eine neue Weltanschauung", in Philosophie, Naturwissenschaft, Staats- und Gesellschaftslehre, Kirchenbegriff, Religionswissenschaft, Bibelkritik, vor allem in den westeuropäischen Kulturgebieten, bereitet also die Darstellung der mit der Aufklärung einsetzenden neuzeitlichen Entwicklung vor, ohne sie aber in sein Werk noch mit einbeziehen zu wollen; auch der Pietismus hat keine Berücksichtigung mehr gefunden. Die ersten vier Lieferungen dieses Schlußbandes sind im Jahrgang 37, 1918, S. 511 f. angezeigt worden. Die letzten Lieferungen behandeln vor dem schon genannten Schlußkapitel die innere Entwicklung der evangelischen Kirchen Deutschlands, Genfs und der Schweiz im 17. Jhd. (Verfassung, Theologie, religiöses und kirchliches Leben), ferner die inneren Verhältnisse im damaligen deutschen Katholizismus, endlich die innere kirchliche Entwicklung der skandinavischen Länder und Polens nebst Litauen. Es ist erfreulich, daß M. seine hier vielfach ausführlichere Schilderung der Einzelheiten wie der Zusammenhänge nicht, wie erst geplant, durch eine knappere ersetzt hat. Er betont ja selbst mit Recht, wie viele Lücken und Unklarheiten gerade auf dem Gebiet der inneren Geschichte des 17. Jhd.s zu beseitigen waren, so daß eine knappe Darstellung der Forschung nicht gedient hätte; und M.s KG hat doch auch schon in ihren ersten Bänden nicht bloß ein das Bekannte zusammenfassendes Studentenbuch sein wollen und sein sollen. Auch so noch dürften Wünsche in der Richtung auf noch größere Ausführlichkeit, übrigens auch auf plastischere Charakterisierung der handelnden Personen, laut werden. M. selber hat inzwischen z. B. für seinen Verfassungsparagraphen (§ 277) eine wertvolle Ergänzung betr. des Episkopalsystems (in Ztschr. der Savignystiftung für RG 39, 1919, Kanon. Abt. 8, S. 1 ff.) geliefert. Daß der Katholizismus in diesem Bande nicht ausführlich genug behandelt wird, ist katholischerseits (z. B. von Ehses HJG 41, 1921, S. 121) beklagt worden. Dabei ist freilich das Fehlen größerer Vorarbeiten zu bedenken; auch ein Werk wie das Metzlers, über „Die apostolischen Vikariate des Nordens", das M. noch nicht kennen konnte (vgl. ZKG NF 1, S. 453 f.; und eingehender Nottarp in ZRG Sav 40, Kan. Abt. 9, S. 344—366), bleibt doch im wesentlichen in der Schilderung der Verwaltungsentwicklung stecken; ein Schmidlins Referaten über die katholisch-kirchlichen Zustände in Deutschland auf Grund der bischöflichen Diözesanberichte aus der Zeit vor dem 30jährigen Kriege (vgl. ZKG 31, 1910, S. 140 f.; 35, 1914, S. 608 ff.) entsprechendes Werk für die Folgezeit existiert nicht, ebenso-

wenig eine auf das katholische Deutschland bezügliche Darstellung nach Art von Brémonds „Histoire litéraire du sentiment religieux en France“ (Paris 1916), die, gleichfalls M. noch unbekannt, zu seinen dem französischen Katholizismus geltenden Ausführungen farbenreiche Ergänzungen bietet. Hier zeigt sich die Fülle der noch zu lösenden Aufgaben für eine Kirchengeschichte der Neuzeit, deren bisher fehlende Lösung wohl auch M. die Hoffnung geraubt hat, seine KG bis zur Gegenwart so fortführen zu können, wie dies der Art seiner bisherigen Bände entsprechen würde. Zscharnack.

Adolf von Harnack waren zu seinem 70. Geburtstag am 7. Mai 1921 zwei größere theologische Denkschriften dargebracht worden, die „Festgabe von Fachgenossen und Freunden“ (Tübingen, Mohr. IV, 406 S.), in der auch nicht-kirchengeschichtliche Beiträge in größerer Zahl sich finden, und die „Harnack-Ehrung, Beiträge zur Kirchengeschichte, dargebracht von einer Reihe seiner Schüler“ (Leipzig, Hinrichs. XXII, 483 S.), in deren Themen sich in beachtenswerter Weise die Mannigfaltigkeit der Interessen und die Vielgestaltigkeit der Arbeitsgebiete der unter v. Harnacks Einfluß gebildeten Theologen, also, wenn man es so nennen will: seiner Schule, spiegelt (vgl. L. Zscharnack im „Protestantenblatt“ 18. Juni 1921). Eine sachlich geordnete Übersicht über den reichen Inhalt der insgesamt 61 Beiträge beider Festschriften hat E. Hirsch in ThLz. 1921, Nr. 17/18, S. 195—200, gegeben.

Wir müssen hier alles nicht spezifisch Kirchengeschichtliche beiseite lassen. Von den religionsgeschichtlichen Studien müssen freilich als den Kirchenhistoriker angehend die von Waitz versuchte neue Deutung des „Buches Elchasai“ als des heiligen Buches der judenchristlich-synkretistischen Sekte der Sobiai (Masbotheer?) (Ehrengabe S. 87—104) und Carl Clemens Nachweis von „Muhammeds Abhängigkeit von der Gnosis“, wobei der Manichäismus den Vermittler abgab (ebda. S. 249—262), genannt werden. Aus der altchristlichen Literaturgeschichte, der eine ganze Reihe von Aufsätzen in beiden Festschriften gewidmet sind, behandelt v. d. Goltz die „Apostellegenden als Geschichtsquellen“ (ebda. S. 149—158), unter besonderer Hervorhebung der gottesdienstlichen und der katechetischen Materien, während Rolffs speziell „Das Problem der Paulusakten“ erörtert (ebda. S. 135—148; gegen den Nachweis einer Grundschrift). Aus dem Pastor Hermae beantwortet Hugo Koch (Festgabe S. 173—182), die Frage nach der dort verkündeten Bußfrist im Sinne einer einmaligen und außerordentlichen Bußgelegenheit (gegen die Deutung auf eine schon vorhandene kirchliche Institution), während Martin Dibelius, „Der Offenbarungsträger im Hirten des Hermas“ (Ehrengabe S. 105—118), die Gestalt des „Hirten“ aus heidnischen Vorstellungen zu erklären, vielleicht sogar Hermas als Hermes zu deuten unternimmt. Windisch analysiert in Fortführung einer Harnackschen Untersuchung (in ZKG 1, 1877, S. 329ff.) „Das Christentum des zweiten Clemensbriefes“ (Ehrengabe S. 119—134) unter Heraushebung der Frage nach der Herkunft der dort verarbeiteten verschiedenartigen Traditionsstoffe und unter Betonung der prophetischen, der spätjüdischen und der urchristlich-synoptischen Elemente. „Zur Geschichte des Begriffs Gnade in der alten Kirche“ gibt Bonwetsch (Festgabe S. 93—101) eine Übersicht über den Gebrauch des Wortes χαρις-gratia bis auf Irenäus und Cyprian. Auf die von v. Harnack soviel behandelte altchristliche Verfassungsentwicklung beziehen sich die Beiträge von Kattenbusch und von Erich Förster. Ersterem wird in seiner Analyse der urchristlichen Kirchenidee, in der er vor allem den Begriffen der ἐκκλησία

(ἁγία ἐκκλησία) und des σῶμα Χριστοῦ (vgl. Traugott Schmidt, Der Leib Christi, 1919) nachgeht, der schöpferische, ein heiliges Volk aus sich herausbildende Wille Jesu (nach Daniel 7, 9—28, Jes. 10, 20ff., Luk. 12, 32, Matth. 16, 18 u. ä.) und die Abendmahlsfeier „Der Quellort der Kirchenidee" bzw. „der Akt der Gründung seiner ἐκκλησία, seiner Gemeinde als solcher" (Festgabe S. 143—172), und Förster sucht in Auseinandersetzung mit Rudolph Sohm und mit Scheels „Pneumatokratie" die Existenz eines „Kirchenrechts vor dem 1. Clemensbrief" bzw. das Vorhandensein von menschlichen Ordnungen rechtlicher Art auch im urchristlichen Gemeindeleben nachzuweisen (Ehrengabe S. 68 bis 86), obwohl die „Vergöttlichung dessen, was bis dahin nur Sitte und Brauch war", auch nach F. erst Kennzeichen der altkatholischen Rechtskirche war. Lietzmanns Nachweis der Existenz eines neungliedrigen Ursymbols auf ägyptischem Boden, ferner der Sonderexistenz des christologischen Kerygmas, und zwar in der Präfatio der Abendmahlsliturgie ältester Zeit (Festgabe S. 226—242. „Die Anfänge des Glaubensbekenntnisses") führt die letzten Symbolforschungen Holls und v. Harnacks fort (vgl. dazu R. Seebergs Aufsatz im vorigen Jahrgang, S. 20 u. ö., und Kattenbusch in ThLz. 1922, S. 76f., der für die Frage nach der liturgischen Existenzmöglichkeit und der liturgischen Tradition des Kerygmas Ferd. Probsts liturgiegeschichtliche Schriften wieder in Erinnerung bringt). Hennecke, Hippolyts Schrift „Apostolische Überlieferung über Gnadengaben" (Ehrengabe S. 159—182), hat gleichzeitig mit Connollys „The so-called Egyptian Church-Order" (Cambridge 1916; vgl. v. Harnack ThLz. 1920, S. 225), doch ohne dessen Kenntnis die Ed. Schwartzsche Hypothese betr. Identität der sogenannten Ägypt. K.-O. mit Hippolyts Ἀποστολικὴ Παράδοσις durch zahlreiche Einzelnachweise erhärtet und weitergeführt, vor allem auch die Exegese des auf die Charismen bezüglichen Anfangsstücks in Constit. App. VIII, 1f. gefördert. Bousset, „Die Textüberlieferung der Apophthegmata Patrum" (Festgabe S. 102—116) sucht das Interesse der Erforscher der Mönchsgeschichte von der Historia Lausiaca und den anderen letzthin soviel behandelten Werken hinweg auf jene aus den Kreisen der altägyptischen Mönche selbst hervorgegangene, plastisch lebendige, kultur- wie religionsgeschichtlich gleich wertvolle Quelle hinzulenken und gibt in Kürze die Ergebnisse seiner ausführlichen, von ihm handschriftlich hinterlassenen Untersuchungen über das Verhältnis der verschiedenen überlieferten Texte zueinander; die älteste Redaktion setzt er um 500 an. Augustin, bekanntlich einem der Lieblingsschriftsteller v. Harnacks, ist in der „Festgabe" die Studie Hermelinks, Die civitas terrena bei Aug. in Auseinandersetzung mit der Deutung durch Troeltsch und Heinr. Scholz (a. a. O. S. 302—324) gewidmet, in der „Ehrengabe" Eb. Vischer, Eine anstößige Stelle in Aug.s Konfessionen (S. 183—194; gemeint ist Conf. II, 9—18), und Maria Peters, Aug.s erste Bekehrung (S. 195—211). Den benediktinischen Frömmigkeitstyp will Gg. Grützmacher, Zur Charakteristik der Frömmigkeit der Benediktinerregel (ebda. S. 212—218) erfassen. Gustav Krüger, Ferrandus und Fulgentius (ebda. S. 219—231), erweist Ferrandus als Verfasser der Vita Fulgentii. Loofs schreibt, um „Die Ketzerei Justinians", sein gegen Ende seiner Regierung erfolgtes Eintreten für die aphthartodoketische Christologie, in seiner orthodoxen Motivierung verständlich zu machen, eine Geschichte der Begriffe ἕνωσις οὐσιώδης und ἕνωσις φυσική (ebd. S. 232—248). Dogmen- und kirchengeschichtlich bedeutsam ist Jülichers „Berichtigung von Daten im heraklianischen Jahrhundert" (Festgabe S. 121—133).

Auf die mittelalterliche KG., die gegenüber der alten KG. in beiden Festschriften in bemerkenswerter Weise zurücktritt, beziehen sich in der Festgabe zunächst die „Erwägungen und Ergebnisse" von H. v. Schubert, Zur Germanisierung des Christentums (S. 389—404), eine Ergänzung und Zusammenfassung seiner Darstellung der frühmittelalterlichen germanischen Kirchengeschichte, der „akuten" Germanisierung in den romfreien Kirchen und der „chronischen" Germanisierung auf dem Grunde der römischen Missions- und Organisationsarbeit. „Aus der Welt der Carmina burana" stellt Karl Müller (ebda. S. 215—225) Travestien und Parodien der kirchlichen Dichtung, der Evangelien und der Meßliturgie zusammen. Wenn Holl „Die justitia Dei in der vorlutherischen Bibelauslegung des Abendlandes" (ebda. S. 73—92), und Titius die mittelalterlichen Gedankenreihen „Zur kirchlichen Lehre von der Konkupiszenz" (ebda. S. 325—341), beide letztlich durch Denifles Lutherpolemik angeregt, behandeln, so dienen beider tiefgehende dogmengeschichtliche Darlegungen ihrem Ziele entsprechend vornehmlich dazu, Luthers schöpferische Leistung ins helle Licht zu stellen: „Luthers entscheidende Tat liegt darin, daß er auch auf das Wirken des Christen den gleichen absoluten Maßstab der göttlichen Forderung anwendet. ... Sünden- und Gnadenstand sind ihm nicht mehr zwei getrennte Lebensepochen, sondern (wie auch Geist und Fleisch) zwei verschiedene Gesichtspunkte, unter denen der gleiche Christ sich selbst beurteilt: unter der Gnade betrachtet, ist er geistlich, unter dem Gesetz betrachtet, fleischlich. Die Gnadenmitteilung aber ist an nichts als allein den Glauben gebunden" (Titius a. a. O. S. 335 f.); „Gott schenkt nicht Gnade an seiner Gerechtigkeit vorbei — so hatte es Augustin und auch die Scholastik verstanden —, sondern durch seine Gerechtigkeit hindurch. Er will, indem er den Menschen straft und vernichtet, ihm Gerechtigkeit mitteilen, und zwar seine eigene Gerechtigkeit. ... Gott ist überhaupt nichts anderes als die sich selbst schenkende Güte. Das war mehr als bloß eine neue Auslegung von Röm. 1, 17, das war der Ursprung eines neuen Gottesgedankens" (Holl a. a. O. S. 92; vgl. Kattenbuschs Zustimmung und Ergänzung in ThLz. 1921, S. 261). Von den Lutheraufsätzen der „Ehrengabe" ist der von Bornemann, Der Charakter des Kleinen Katechismus Luthers (S. 268—280) der wichtigste; er zeigt, wie Luther nicht zufällig, sondern bewußt und absichtlich, „einen richtigen Instinkt mit genialer Intuition verbindend", im Katechismus „undogmatisches", „praktisches" Christentum geboten hat. Scheels im Urteil über Luther dem der eben Genannten gleichgerichteter Aufsatz über Die weltgeschichtliche Bedeutung der Wittenberger Reformation (Festgabe S. 362—388) weiß die Eigenart sowohl der englischen wie der schwedischen Reformation zu schätzen und gibt auch dem Calvinismus das ihm Gebührende, tritt aber der angelsächsischen und französischen Verkleinerung Luthers in den Kriegsjahren, ebenso einer Überspannung der Troeltschschen Thesen und einer Wertung der „Vorreformatoren" auf Kosten Luthers entgegen und deckt in Luthers neuem Gottesgedanken mit der daraus folgenden Absage an den religiösen Materialismus und die Rechtsreligion das Große auf, im Vergleich mit dem auch Calvin der westeuropäischen Reformation nichts Größeres habe geben können. Der Kirchenbegriff der Reformation auf Grund von Conf. Augustana VII findet durch Mulert, Congregatio sanctorum (Ehrengabe S. 292—307) eine Analyse, die auf die dort vorhandenen Spannungen hinweisen will. Hans Becker referiert „Zur Charakteristik des Herzogs Georg von Sachsen als kirchlicher Schriftsteller" (ebda. S. 308—316) über

dessen historische und dogmatische Polemik gegen Luthers „Trostunge an die Christen zu Halle“ (1527). Zur richtigen Wertung des von den Magdeburger Centurien unternommenen Versuchs einer historischen Gruppierung der KG will Heussis „Centuriae“ (ebda. S. 328—334) anleiten. Völker, Der Kampf des Adels gegen die geistliche Gerichtsbarkeit in seiner Tragweite für die Reformation in Polen (ebda. S. 317—327) hebt in der Frage der klerikalen Hoheitsrechte ein bisher nicht genug beachtetes Problem hervor, in dem er eine der Hauptursachen des Erfolges sowohl der Reformation als auch der Gegenreformation in Polen sieht. Man wird seine Sätze mit den nötigen Modifikationen auch auf andere Territorien anwenden können.

Wertvolles Material aus der altprotestantischen dogmatischen Begriffsgeschichte breitet Otto Ritschl aus, indem er (ebda. S. 335–352) Das Theologumenon von der unio mystica in der späteren orthodox-lutherischen Theologie, ausgehend vor allem von den in Melanchthons Theologie vorhandenen diesbezüglichen theoretischen Voraussetzungen behandelt; dieses Ergebnis hat Wilh. Koepp in seiner sonst so inhaltreichen, insbesondere die Bedeutung Johann Arndts für diese neue Gläubigkeit erweisenden Studie über „Wurzel und Ursprung der orthodoxen Lehre von der unio mystica“ (ZThK NF 2, 1921, S. 46—71. 139—171) leider nicht verwertet, obwohl diese Daten unbedingt in eine Entstehungsgeschichte des genannten Begriffs hineingehören. Die „Vier deutschen Missionstheologen des 18. Jahrhunderts“, die Julius Richter (Festgabe S. 243—262) schildert, sind Conrad Mel, Joh. Alb. Fabricius, Jer. Friedr. Reuß und — besonders ausführlich behandelt — Joh. Balthasar Lüderwaldt. Einleitend stellt R. übrigens fest, daß „gegen Ende des Jahrhunderts merkwürdigerweise zwei Theologen, von denen man es am wenigsten erwarten sollte, Basedow und Wegscheider“, von der meist innegehaltenen, wenn auch ihrer Ecken und Kanten beraubten „Antimissions-Theologie des 17. Jahrhunderts“ abbiegen, ohne daß R. aber das interessante Thema der Stellung der Aufklärungstheologie zur Mission weiter erörtert. Dieser Aufklärungsperiode sind in der „Ehrengabe“ mehrere Aufsätze gewidmet als Zeichen dafür, wie starkes Interesse auch für die Erforschung dieser meist noch arg vernachlässigten Periode in der von v. Harnack beeinflußten Theologengruppe vorhanden ist. Heinrich Hoffmann behandelt die aus dem praktischen Bedürfnis der Zeit herausgewachsene, zunächst in der Neologie nach praktischen Maßstäben und biblizistischen Gesichtspunkten, in den rationalistischen Kreisen auch „vernunftgemäß“ bearbeitete „Frage nach dem Wesen des Christentums in der Aufklärungstheologie“ (a. a. O. S. 353—365); er hebt dabei mit Recht die positive Tendenz jener Bestrebungen hervor und würde z. B. zu der Darstellung von J. P. Steffes, „Das Wesen des Christentums nach Lessing und Kant“ (Hist. Pol. Bl. 166, 1920, S. 517—526. 608—618), wenn er sie gekannt hätte, Nein sagen, da hier die Aufklärungstheologie konfessionell einseitig als Glied in der mit der Reformation beginnenden und sich ständig steigernden „Selbstzersetzung des Christentums“ aufgefaßt wird! Aners Skizze „Zum Paulusbild der deutschen Aufklärung“ (ebda. S. 366—376) wird in mancher Hinsicht durch das oben im Aufsatz über Reinhards Reformationspredigt und die dadurch veranlaßte Diskussion Gesagte (bes. S. 102f. 113ff.) bestätigt, aber auch stofflich ergänzt. Heinrich Scholz (ebda. S. 377—393) hat zur selben Zeit wie Friedrich Traub in ZThK. NF. 1, 1920, S. 193—207, Lessings bekanntes Axiom von den „Zufälligen Geschichts- und notwendigen Vernunftwahrheiten“ erneut geprüft, im wesent-

lichen mit gleichem Ergebnis wie Traub; er betont auch wie dieser mit Recht den Zusammenhang der Lessingschen Anschauung mit den Leibniz-Wolfschen veritates necessariae et contingentes, so daß hinter dem Diktum nicht bloß traditionskritischer Skeptizismus steht. Der praktisch-religiöse Gehalt dieser Aufklärungszeit spielt endlich auch in die Studie von Zscharnack, Die Pflege des religiösen Patriotismus 1806—1815 (ebda. S. 394—423; vgl. dazu Schians Anzeige unten S. 228f.) hinein, mit der in der „Ehrengabe" die Beiträge zur KG des 19. Jhd.s beginnen. Dazu gehört Erich Klostermanns Mitteilung „Aus dem Briefwechsel zwischen J. v. Hofmann u. A. Klostermann" (S. 424—433), Rades Studie „Der Begriff der Kirche bei den Kirchenhistorikern" (S. 451—458), die besonders Hases Definition zustimmt, und Fabricius, Vom Luthertum zum Sozialismus" (S. 434 bis 450), worüber ebenso wie über Mahlings Beitrag zur „Festgabe" über „Das religiöse und antireligiöse Moment in der ersten deutschen Arbeiterbewegung", c. 1840—60 (a. a. O. S. 183—214) unten S. 240 besonders berichtet ist. Aus der „Festgabe" bleiben noch Mirbts Studie „Die christliche Mission in den völkerrechtlichen Verträgen der Neuzeit" (S. 342—361), der ein reiches Material teils von Verträgen einzelner Staaten seit dem letzten Drittel des 18. Jhd.s, teils von internationalen Vereinbarungen bis hin zum Versailler Friedensvertrag zugrunde liegt, und Troeltschs Vergleich „A. v. Harnack und F. Chr. v. Baur" (ebda. S. 282—291), die Tr. beide in ihrer Verwandtschaft wie in ihren Verschiedenheiten von der idealistisch-historischen Denkweise der deutschen Philosophie und Historie von Anfang des letzten Jahrhunderts aus zu begreifen sucht. Seine Skizze wächst sich zu einer knappen, aber großzügigen Analyse von H.s theologischer Eigenart aus und ergänzt zugleich durch persönliches Zeugnis das, was sonst bei diesem Harnackjubiläum an persönlichen Erinnerungen zum Druck gekommen ist (vgl. z. B. „Christliche Welt" 1921, Nr. 18; „Kartellztg. des Eisenacher Kartells Ak.-theol. Vereine" 1921, Nr. 7). Zscharnack.

Analecta Bollandiana, XXXIV—XXXV, 1921. IV u. 352 S. Die Bollandisten haben ihre Arbeit 1920 wieder aufgenommen (vgl. ZKG. N. F. II, S. 194). Für die Jahre 1915/16 haben sie zunächst den vorliegenden Band nachgeliefert. Den Hauptteil füllen die Berichte über Leben, Tod und Reliquien des belgischen Jesuiten Joh. Berchmans († 13. Aug. 1621 im Alter von 22 Jahren) mit Einleitung und Kommentar von A. Poncelet (S. 1—227), für das Heiligenbild der Gegenreformation und des 19. Jahrh. nicht ohne Interesse. In der Einleitung wird über die Geschichte der Heiligsprechung berichtet, die schon 1622 beantragt, doch erst 1888 vollzogen wurde. — Dem Katalog der hagiographischen Handschriften der medizinischen Schule von Montpellier (S. 228—267, von H. Moretus) sind einige ihnen entnommene Stücke beigegeben (Excerpta ex translatione S. Servatii, vitae S. Elaphii Catalaunensis episcopi, S. Victoris confessoris, S. Melanii episcopi Trecensis, S. Flaviti). — Eine bisher ungedruckte Vita Lebuini veröffentlicht M. Coens (S. 306—330), zeigt, daß sie dem Kreise der Brüder des gemeinsamen Lebens angehört, und weist die Veränderungen auf, die der Stoff gegenüber den früheren Vitae hier erfahren hat. — Der Literaturbericht (S. 331—351) berichtet über Bücher, die wohl zum größten Teile bisher in Deutschland unbekannt sind. — Beigegeben sind vom 5. Bde des Repertorium hymnologicum Bogen 21—28.

Der XXXIX. Band der Analecta Bollandiana, gleichfalls 1921 herausgegeben, wird eingeleitet durch eine Charakteristik des bei uns nament-

lich durch seine Arbeiten über Franz von Assisi bekannten Bollandisten Fr. van Ortroy († 20. Sept. 1917), der sich, trotzdem er Jesuit war, ganz als Belgier gegeben hat (S. 5—19). — H. Delehaye nimmt (S. 20—49) Stellung zu den neueren Arbeiten über den Sinn und die Herleitung von *μάρτυς*, stellt die geschichtlichen Zeugnisse zusammen und zeigt, wie wenig es möglich ist, in solchen Fragen die „Etymologie" das letzte Wort sprechen zu lassen. — In Ergänzung dazu verfolgt P. Peeters (S. 50—64) die Übersetzungen des Wortes martyr in den orientalischen Sprachen. — Die Erzählung über ein Wunder der Heiligen Sergius und Theodorus bei Faustus von Byzanz gibt P. Peeters (S. 65—88) Veranlassung, die Existenz zweier, von der des Ps.-Amphilochius verschiedener Vitae des Basilius zu vermuten. — M. Coens publiziert (S. 89—112) aus der einzigen Handschrift Bodl. Douce 226, XII. s., die Vita S. Hilarii Auciacensis (von Oizé), von der er nachweist, daß sie wertlos ist; auch die Existenz des Heiligen ist zweifelhaft. — H. Quentin stellt (S. 123—138) den ältesten erreichbaren Text der Liste der 48 Märtyrer von Lyon her durch Vergleichung und kritische, an interessanten Einzelheiten reiche Untersuchung der einschlägigen Quellen. — R. Lechat sucht (S. 139—151) auf Grund der bisher bekannten Briefe des Joh. von Tagliacozzo die Glaubwürdigkeit seiner Berichte über Johanns von Capistrano Haltung bei der Belagerung von Belgrad und seinen Tod sicherzustellen. — H. Delehaye stellt (S. 241—276) aus den zwei bisher bekannten Fassungen der Passio des Felix von Thibiuca, die er abdruckt, die ursprüngliche Form her; im Anhang druckt er eine bisher unbekannte Fassung (München, lat. 4554, VIII—IX. s.). — P. Peeters druckt (S. 277—313) die georgische Übersetzung der sog. Autobiographie Dionysius' des Areopagiten mit lateinischer Übertragung ab und zeigt in der lehrreichen Einleitung dazu, daß sie aus der Arabischen geflossen ist, die direkt aus dem Griechischen veranstaltet worden ist, und daß die georgische Übersetzung die Grundlage für die armenische ist. — H. Delehaye untersucht (S. 314—332) die Quellen, aus denen Gregor von Nazianz für seinen Panegyricus seine Kenntnis von Cyprian von Karthago schöpfte und kommt zu dem Ergebnis, daß er eine Biographie vor sich hatte, in der bereits Cyprian von Karthago mit Cyprian von Antiochien zusammengeworfen war. — H. Quentin und E. Tisserand veröffentlichen aus Vat. Syr. 160 (V./VI. Jahrh.) die Passion des Märtyrers der diokletianischen Verfolgung Dioscorus mit lateinischer Übersetzung. Das Stück macht es sicher, daß das (verlorene) Original griechisch geschrieben war. — H. Delehaye (S. 345—357) verzeichnet den Inhalt der hagiographischen griechischen Handschriften in der Patriarchatsbibliothek zu Kairo. — Sehr reichhaltig ist auch hier wieder der Literaturbericht (S. 152—240, 358—472) mit der Besprechung von 206 Schriften.

G. Ficker, Kiel.

Ein „Liturgisches Handlexikon" hat der Valkenburger Professor Joseph Braun S. J. herausgegeben (Regensburg, Kösel und Pustet, 1922. VIII, 344 S.). In knappster Form, leider um der Raumersparnis willen auch ohne Belege und bibliographische Angaben, obwohl auf Grund eigenen Quellenstudiums und unter Berücksichtigung der weitverzweigten Literatur darüber abgefaßt, behandeln die alphabetisch geordneten Artikel nicht nur die heutige lateinische und griechische liturgische Terminologie und die jetzigen liturgischen Funktionen und Zeremonien, in Auswahl auch die der orientalischen Riten, sondern auch deren geschichtliche Entwicklung unter namentlicher Berücksichtigung auch der Terminologie des Mittelalters. Für liturgiegeschichtliche Untersuchungen und konfessionskundliche Belehrung ist hier ein recht

brauchbares Werk geschaffen. Als Ersatz für die bei den Einzelartikeln fehlenden Literaturangaben steht am Schluß (S. 326—344) ein Verzeichnis der liturgischen Quellenausgaben vom 16. Jhd. bis hin zu den Bänden der neuen „Liturgiegeschichtlichen Quellen“ (Münster, Aschendorff), ferner eine chronologische Übersicht der aus altchristlicher und mittelalterlicher Zeit veröffentlichten liturgischen Traktate und endlich eine Bibliographie der darstellenden oder untersuchenden Werke.

Rudolf Pfleiderers bekanntes alphabetisches Nachschlagebuch über „Die Attribute der Heiligen“ v. J. 1898 — das Gegenstück zu dem nicht weniger reichhaltigen Schutzheiligenkatalog: „Die Patronate der Heiligen“ von Dietrich Heinr. Kerler — war seit längerem vergriffen, und doch hätte man für kunst-, kultur- und kirchenhistorische Untersuchungen dieses Hilfsbuch für die Deutung religiöser Kunstwerke auf Grund der den Gestalten beigegebenen „Attribute“ gern zur Hand gehabt. Ein Neudruck war also erwünscht. Aber warum beschränkte sich der Verlag (Heinr. Kerler, Ulm, 1920. VII, 205 S.) auf einen unveränderten Abdruck der mehr als 20 Jahre alten Erstauflage? Das wird mit Recht moniert; vgl. z. B. Joseph Sauers kritische und ergänzende Bemerkungen im „Lit. Handweiser“ 58, 1922, S. 39f. Da die ikonographische Arbeit seit 1898 wesentliche Fortschritte gemacht hat — für die Heiligenikonographie sei nur an Liefmanns „Kunst und Heilige“ (1912) erinnert —, so steht diese Neuauflage nicht auf der Höhe, die die Erstauflage bei ihrem Erscheinen eingenommen hat.

Martin Buber, Ekstatische Konfessionen, 1909 in Erstauflage im Diederichsschen Verlag, Jena, erschienen, im vorigen Jahr in veränderter Neuauflage im Leipziger Inselverlag veröffentlicht (202 S.), wendet sich auch in dieser neuen Ausgabe nicht an die Theologen und die Religionspsychologen, um denen zum Zweck psychologischer, physiologischer oder pathologischer Deutung Berichte von Ekstatikern und Propheten aller Religionen über ihr Erleben und Schauen in gut gesichteter Auswahl darzubieten; sondern B. hat „diese Mitteilungen von Menschen über ein Erlebnis, das sie als ein übermenschliches empfanden“, eben um dieses Erlebnisses willen zusammengestellt und will sie einem weiteren Leserkreis darbieten, dem er in seiner Einleitung über „Ekstase und Bekenntnis“ (S. 5—22) Anleitung gibt zur Wertung des Sprechens dieser Menschen von ihrer Seele und deren Geheimnis. Aus dem Christentum finden Valentinianische Gnosis, Montanismus, Symeon, der neue Theologe, dann besonders reichlich die mittelalterliche Mystik und Klosterekstase, aus der neueren Zeit die spanische und französische Mystik, Jakob Boehme, Hans Engelbrecht u. a., als letzte die Emmerich Berücksichtigung. Der Historiker sieht mancherlei Lücken, die der Verfasser aber in seiner Einleitung motiviert hat. Zscharnack.

Ernst Lohmeyer, Vom göttlichen Wohlgeruch. (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Stiftung Heinrich Lanz. Philosophisch-historische Klasse, Jahrg. 1919, 9. Abh.). Heidelberg, Carl Winter, 1919. 52 S. In geschmackvoller Auswahl und Darstellung gibt die Untersuchung ein reiches Bild von der großen Bedeutung, die der göttliche Geruch in der antiken Religion gehabt hat. Daran zu erinnern ist um so wichtiger, als uns gerade dieser Zug des sinnlichen Bildes der Gottheit fast völlig fremd geworden ist, noch mehr als der vom göttlichen Tönen und viel mehr als der vom göttlichen Leuchten. Auch im antiken Christentum hat er noch seine bedeutsame, in der Volksreligion und der sinnlichen Mystik des Katholizismus durch das Mittelalter bis in die Neuzeit nachwirkende Rolle gespielt, und es ist bezeichnend, daß die moderne religiöse Dichtung ihn wieder aufnimmt (S. 51). Neben dem breiten

sinnlich-realistischen Strom ist ein vergeistigender, die sinnliche Realität aufhebender Gebrauch des Bildes zu beachten, vermag aber den ersteren nicht aufzusaugen. Die Sammlung einer Fülle von Zeugnissen verdient den großen Dank aller religionsgeschichtlich interessierten Historiker. Soweit die Gruppierung, in der sie L. vorlegt, mehr als eine solche sein und zugleich gewisse geschichtliche Verknüpfungen aufzeigen will, wird man einige Fragezeichen setzen dürfen. Wiewohl solche geschichtlichen Verknüpfungen, z. B. durch die Literatur, im einzelnen gewiß nicht geleugnet werden dürfen, so haben Dinge wie der göttliche Geruch doch kaum eine zusammenhängende Geschichte, sondern gehören zu den Merkmalen einer bestimmten Art oder Schicht von Religion, die quer durch alle Geschichte hindurchwächst. Die Anthroposophie unserer Tage wird ja vielleicht demnächst erneut die Realität göttlicher Gerüche behaupten. H. v. Soden, Breslau.

Die Sammlung Kösel (Kempten, Kösel und Pustet) hat seit langem darauf Gewicht gelegt, als Verfasser für ihre einzelnen Bändchen die besten zur Verfügung stehenden katholischen Fachmänner zu gewinnen, so daß diese Hefte auch dem Geschichtestudierenden empfohlen werden können und zuweilen sich auch als dem Forscher wertvoll erwiesen haben. Erinnert sei an G. M. Dreves, „Die Kirche der Lateiner in ihren Liedern" (1908. XII, 203 S., mit deutschen und lateinischen Texten), oder an K. Lübeck, „Die christlichen Kirchen des Orients", deren damals gegenwärtige Organisation, Kultus, Frömmigkeit (1911, mehrfach aufgelegt. VIII, 206 S.), vor allem aber an Baumstark, „Die Messe im Morgenland", deren Denkmäler von der altchristlichen Zeit an und deren Aufbau (VIII, 184 S.), auch an Martin Grabmann, „Thomas von Aquino. Eine Einführung in seine Persönlichkeit und Gedankenwelt" (1914. VIII, 168 S.). In den letzterschienenen Heften behandelt Joseph Lippl den „Islam nach Entstehung, Entwicklung und Lehre", von Mohammed bis in die neueste Zeit (Babisekte, Behaismus, Ahmedijja u. a.) hineinführend (1921. 99 S.), und Frz. X. Seppelt in 2 Bändchen, die noch besonders besprochen werden sollen, die „Papstgeschichte von den Anfängen bis zur französischen Revolution" (1921. 231 u. 200 S.), nachdem ebenda schon vor Jahren die Papstgeschichte im 19. Jhd. von Klemens Löffler erschienen war.

Karl Vorländers Geschichte der Philosophie hat sich, wie die Notwendigkeit mehrfacher Neuauflagen zeigt, als neben den anderen philosophiegeschichtlichen Gesamtwerken, notwendig erwiesen und ist auch trotz der von Auflage zu Auflage vorgenommenen Ergänzungen sachlicher und bibliographischer Art handlich und für den Studenten auch finanziell erschwinglich geblieben (5. Aufl. 1919. Leipzig, F. Meiner. 2 Bde. XII, 368; VIII, 533 S.). Daß V. Neukantianer ist, verleugnet er weder in seiner Art der Beurteilung, noch in der mehr oder weniger großen Ausführlichkeit der Darstellung der ihm sympathischen oder der ihm fremderen Philosophen, ohne doch dadurch die gebotene Objektivität zu verletzen. Erfreulich ist, daß bei ihm auch Patristik und mittelalterliche Philosophie im engeren Sinne (V. rechnet merkwürdigerweise schon die altchristlichen Apologeten, die Alexandriner, Augustin u. a. zur „Philosophie des Mittelalters"!) eine Stelle finden, — wenn auch in ziemlich knapper Behandlung; das zunehmende Interesse an der mittelalterlichen Philosophie, das sich in den Neuerscheinungen von Endres, Grabmann, Verweyn u. a. deutlich kundgibt, veranlaßt vielleicht auch V. zu einer Erweiterung, wenn nicht zur Aufnahme weiterer Namen, so doch zur Einfügung einer problemgeschichtlichen Skizze. Als sehr fühlbare Lücke empfindet es der Theologe, daß aus der gesamten altprotestantischen Philosophie und Dogmengeschichte nur Melanchthon

einerseits, die Spiritualisten mit Jakob Boehme an der Spitze anderseits erscheinen als die „deutsche Philosophie und Theosophie im Reformationszeitalter"; die protestantische Scholastik müßte doch wenigstens in Kürze berücksichtigt werden, wobei die Darstellungen von Troeltsch, E. Weber, Bohatek, Pl. Althaus und nun Peter Petersens noch zu besprechendes Werk über die „Geschichte der Aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland" (1921) die Grundlage bilden können. Wenn man die Fragen durchdenkt, auf die Heinz Heimsoeth in seinen Aufsätzen „Der Beginn der Neuzeit in der Geschichte der Philosophie" hingewiesen hat (Preuß. Jahrbb. 184, 1921), so wird man die auch bei V. noch begegnende starke Betonung der Renaissance, deren Philosophen doch eigenwüchsige spekulative Kraft und eigene metaphysische Begabung durchaus abgeht, nicht billigen; H. hat mit Recht an den üblichen Darstellungen das Zurücktreten der deutschen Geistesleistung in der katholischen und in der altprotestantischen Mystik (vor allem Jakob Boehme) neben jener italienischen moniert und daran erinnert, wie stark hernach Leibniz, Hegel, Schelling u. a. an diese theologia mystica angeknüpft haben. Zscharnack.

R. Heuberger, Allgemeine Urkundenlehre für Deutschland und Italien. Leipzig und Berlin, B. G. Teubner, 1921. VI, 67 S. gr. 8°. (Grundriß der Geschichtswissenschaft zur Einführung in das Studium der deutschen Geschichte des Mittelalters und der Neuzeit, hrsg. von Al. Meister, Reihe 1, Abt. 2 a). Nicht als eine Hilfswissenschaft, sondern als ein selbständiger Zweig der Geschichtswissenschaft wird hier die Geschichte der Urkunde behandelt und sie betrachtet als ein Produkt der Kultur und Gesittung. Im ersten Hauptteil wird der Begriff der Urkunde genau bestimmt. Im zweiten Hauptteil wird als Voraussetzung das römische Urkundenwesen skizziert und darauf das Italiens und Deutschlands bis zum 12. Jahrhundert und im dritten Hauptteil das Italiens und Deutschlands vom 12. bis zum 18. Jh., immer mit Hinblick auf die übrigen Länder, behandelt. Den Schluß bildet ein Ausblick auf das Urkundenwesen der Gegenwart. Innerhalb der einzelnen Abschnitte werden zunächst das Allgemeine und die Grundlagen, dann das rechtliche Wesen, die Herstellung, die Formen der Urkunden vorgeführt, alles mit einer Fülle von Tatsachen und Gedanken, so daß die Lektüre und das Verständnis nicht leicht sind. Besonderer Wert ist auf die Rechtsgeschichte der Urkunden gelegt. Die reichen Literaturangaben erhöhen den Wert des Buches, das ungewöhnlich anregend ist und seinen Zweck gewiß vortrefflich erfüllt, wenn eine breitere Ausführung und bildliches Material zu Hilfe genommen werden. G. Ficker, Kiel.

An O. Gruppes Geschichte der klassischen Mythologie und Religionsgeschichte während des Mittelalters im Abendland und während der Neuzeit (Supplement zu Roschers Lexikon der griech. u. röm. Mythologie. Leipzig, Teubner, 1921), die in noch größerem Maße als sein Hauptwerk, Die griechische Mythologie und Religionsgeschichte, eine staunenswerte Kenntnis der gesamten Literatur verrät, ist für den christlichen Theologen zunächst der Nachweis interessant, daß vom 15. bis zum 17. Jahrhundert das antike Heidentum vielfach als eine Verfälschung der jüdischen Offenbarungsreligion galt. Umgekehrt Warburton († 1779) hat als einer der ersten christliche Gebräuche aus den griechischen Mysterien abgeleitet, Herder (außer persischen) ägyptische Einflüsse auf das Judentum angenommen und Dupuis († 1809) auch das Christentum siderisch erklärt. Endlich ist an dieser Stelle noch der von Usener ausgehende Versuch zu erwähnen, christliche Riten und Überlieferungen aus der griechischen Religion zu erklären; doch ist er namentlich mit

Bezug auf den Heiligenkult nicht so häufig gelungen, wie es hier den Anschein gewinnen könnte. C. Clemen, Bonn.

Der Erforschung der osteuropäischen Geschichte und auch der Aufklärung weiterer Kreise über die dortige Entwicklung und Gegenwart dienen zwei neue Unternehmungen: die Quellen und Aufsätze zur russischen Geschichte, hrsgegeben von Karl Stählin (Leipzig, Historia-Verlag Pl. Schraepler), die vor allem bisher nur in russischer Sprache gedruckte Quellen aus dem kulturellen, religiösen, sozialen und politischen Leben Rußlands in den verschiedenen Jahrhunderten in zuverlässigen Übersetzungen und mit den zum Verständnis nötigen Einleitungen und Anmerkungen erschließen wollen und damit ohne Frage einem lange gefühlten Bedürfnis entsprechen, und die periodischen Veröffentlichungen („Quellen und Studien" bzw. „Vorträge und Aufsätze") des Osteuropa-Instituts in Breslau, das, 1918 begründet, sich die Aufgabe stellt, die Grundlagen und die Entwicklungsbedingungen des geistigen und wirtschaftlichen Lebens in Osteuropa und den angrenzenden Gebieten zu studieren und die Ergebnisse für den akademischen Unterricht, die Verwaltung und die wirtschaftliche Praxis nutzbar zu machen; seine Veröffentlichungen erscheinen in zwangloser Folge im Teubnerschen Verlag, Leipzig. — Wie in den „Quellen und Studien" des Osteuropa-Instituts eine besondere Abteilung (Nr. V) der „Religionswissenschaft" gewidmet ist, so werden auch in der Stählinschen Sammlung die kirchlichen Verhältnisse berücksichtigt werden. Von den vorliegenden vier Bänden greift nur Bd. 3 „Der Briefwechsel Iwans des Schrecklichen mit dem Fürsten Kurbskij (1564—79)", übertragen von K. H. Meyer und K. Stählin (175 S., 1921) auch in das Kirchenhistorische ein, indem es Einblick gibt in den Charakter dieses Großfürsten und in das blutige Ringen zwischen den übrigens aus nationalen Gründen, auch aus Gründen der byzantinischen Tradition von der Kirche gestützten absolutistischen und den oligarchisch-ständischen Bestrebungen im damaligen Rußland, wie auch in die auf geistigem und religiösem Gebiet damals vorhandenen Bewegungen, die Frage der Klostersäkularisation, die Synoden der Zeit u. dgl. m. Die religiös-kirchliche Bildung der beiden Korrespondenten zu beobachten, ist sehr interessant; die inhaltreichen Anmerkungen erläutern auch diese Stellen. Bd. 4, die von Arthur Luther angefertigte Übertragung der „Reise von Petersburg nach Moskau von A. N. Radischtschew (1790)" (1922. 189 S.) interessiert als das erste revolutionäre Buch der russischen Literatur, getragen vom Geist der westeuropäischen Aufklärung, besonders der französischen, deren Ideen R. schon in seiner Leipziger Studienzeit in sich aufgenommen hatte. — Die andere Sammlung hat in ihrer religionswissenschaftlichen Abteilung bisher zwei konfessionskundlich wichtige Schriften herausgebracht: als H. 1 Anton Korczok, Die griechisch-katholische Kirche in Galizien (1921. XII, 162 S.), deren Entwicklung von der Brester Union 1596 und genauer seit dem Anfall Galiziens an Österreich 1772 unter Berücksichtigung auch des Verhältnisses zu den Lateinern und zur orthodoxen Kirche geschildert wird. und als H. 2 Felix Haase, Die religiöse Psyche des russischen Volkes (1921. IV, 44 S.), dessen Analyse gegenüber freilich moniert worden ist, daß sie sich allzu ausschließlich auf Zeugnisse stütze, die der Zeit vor der letzten großen Revolution angehören, von Neuerem nur zufällig bekannt Gewordenes berücksichtige, und daß sie auch die Gegensätzlichkeit der russischen Seele nicht genügend betone (vgl. Karl Holl DLz 1922, S. 395ff.; F. Kattenbusch ThLz 1922, S. 291f.). Haase hat übrigens auch dem genannten H. 1 ein Vorwort über Die Aufgaben der

osteuropäischen Religionswissenschaft beigegeben (a. a. O. S. V—XI), gleichsam das Programm der gesamten zu leistenden Arbeit, das selbstverständlich die Forderung der slawischen Sprachkenntnisse in den Vordergrund stellt und durch kurze Charakteristik des Kulturwertes des Slawischen und der Stellung des Religiösen in dieser Kultur die Notwendigkeit der Behandlung des von ihm entwickelten Programms zu erweisen sucht. H. hatte solche Forderungen schon vor Jahren in seinen Gedanken zum Ausbau der slawisch-orientalischen Kirchenkunde (Münster, 1918) entwickelt und sucht sie nun auch in der von ihm zusammen mit dem Grazer Alois Hudal begründeten Studiensammlung „Beiträge zur Erforschung der orthodoxen Kirchen“ (Bd. 1: Hudal, Die serbisch-orthodoxe Nationalkirche. Graz u. Leipzig, Ulr. Moser, 1922. VIII, 127 S.) zu verwirklichen. Zscharnack.

Von der Enzyklopädie des Islam („Geographisches, ethnographisches und biographisches Wörterbuch der muhammedanischen Völker“) ist die 26. Lieferung erschienen. S. 513—576: Indien — Islam. Leiden, E. J. Brill; Leipzig, Harrassowitz, 1921.

Alte Kirchengeschichte

Der jüngst erschienene, in der Hauptsache von Arthur S. Hunt bearbeitete neue Band der „Oxyrhynchus Papyri“ (Part XV. London 1922), der eine Fülle neuer Fragmente von Klassikern bietet, beschenkt uns auch mit einigen wertvollen Theologica, auf die zuerst Deißmann in den neuen „Theol. Blättern“ (Leipzig, Hinrichs), Bd. 1, 1922, S. 116f. hingewiesen hat. Es sind: 1. Nr. 1779: Psalm 1, 4—6 LXX, 4. Jhd.; Papyruskodexblatt. — 2. Nr. 1780: Ev. Joh. 8, 14—22, 4. Jhd. (sehr verwandt dem Codex Vaticanus); Papyruskodexblatt. — 3. Nr. 1781: Ev. Joh. 16, 14—30, 3. Jhd., ein neues Blatt desselben Papyruskodex, dem P. Oxy. 208 (jetzt Brit. Mus. 782) angehört. — 4. Nr. 1782: Didache 1, 3—4; 2, 7; 3, 1—2, spätes 4. Jhd., zwei Pergamentfetzen. — 5. Nr. 1783: Pastor Hermae, Mand. 9, 2—3, frühes 4. Jhd., Pergamentfetzen; Palimpsest, dessen Urschrift noch nicht feststeht. — 6. Nr. 1778: Aristides, Apologie V u. VI, 4. Jhd., Papyruskodexblatt. Erstes auftauchendes Fragment (von etwa 43 Zeilen) des griechischen Urtextes. — 7. Nr. 1784: Constantinopolitanum, 5. Jhd.; Papyrus. — 8. Nr. 1785: 5 nichtidentifizierte Papyrus-Fragmente, 5. Jhd.; Homilien? — 9. Nr. 1786: Reste eines altchristlichen Hymnus, mit Musiknoten; Papyrus. Aus diokletianischer Zeit. Prof. H. Stuart Jones hat versucht, die Noten in unser System umzuschreiben.

Johs. Geffcken, Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums (Religionswissenschaftliche Bibliothek, herausgegeben von Wilhelm Streitberg, 6. Band). Heidelberg, Carl Winter, 1920. 347 S. — Derselbe, Das Christentum im Kampf und Ausgleich mit der griechisch-römischen Welt, Studien und Charakteristiken aus seiner Werdezeit. 3., völlig umgearbeitete Auflage (Aus Natur und Geisteswelt, Nr. 54). Leipzig und Berlin, Teubner, 1920. — Das erstgenannte treffliche Werk bemüht sich um ein zugleich exaktes und lebendiges Bild des Heidentums, das vom 3. Jahrhundert ab in gigantischen Kämpfen dem vordringenden Christentum unterlag. Der Exaktheit dient die chronologisch-topographische Einteilung; es soll gezeigt werden, welche antiken Kulte in den verschiedenen Zeiten und Provinzen bestanden, und wie sie hier rascher, dort langsamer niedergingen, in den Jahren der großen heidnischen Reaktionen immer wieder aufflackernd. Zu diesem

Zweck werden vor allem in einer die älteren Behandlungen des Gegenstandes sehr erwünscht ergänzenden Weise die Inschriften systematisch herangezogen. Die so gewonnene Statistik gewinnt dann geistiges Leben durch die Mitteilungen aus der Literatur, liebevoll eingehende, plastische Charakteristiken führender Geister — Plotin, Porphyrius, Jamblich, Julian (darstellerisch wohl der Höhepunkt des Buches), Libanios, Proklos, Synesios — sowie farbige Bilder aus der Lektüre und dem zwischen Sublimitäten und Massivitäten oszillierenden Denken des gebildeten Publikums. G. behandelt seinen Gegenstand mit warmer Sympathie, die ihm aber nirgends den Blick für das innere Recht des christlichen Sieges trübt. — Die in größter Kürze gedrängte Fülle des Stoffes führt zuweilen einmal infolge der Überfüllung zu Unklarheiten. Was soll man, zumal etwa ein nicht im engsten Sinne fachmännisch mitarbeitender Leser, mit einem Satz anfangen wie dem: „ein merkwürdiges Denkmal des Synkretismus steht uns in einer phrygischen Inschrift des Jahres 314 gegenüber" (S. 30), wozu eine Anmerkung auf eine englische Publikation verweist? Hier war entweder der Inhalt der Inschrift anzugeben oder der ganze Satz in die Anmerkungen zu verweisen. So gibt G. auch sonst öfter gleichsam nur die Überschriften von dem, was er auszuführen hätte, wenn ihn der Raum nicht beschränkte. Den Fachmann führen dabei die Anmerkungen überall weiter, so daß für ihn zur Zeit kein besseres Kompendium der spätantiken Religionsgeschichte (vom Ende des 2. Jahrhunderts ab) zu nennen sein dürfte, dessen Reichtum auch ein vorzügliches Register erschließt. — Gleichzeitig ist die für weitere Kreise bestimmte und bis auf die Anfänge der christlichen Zeit zurückgreifende Darstellung desselben großen Themas, die in den beiden ersten Auflagen unter dem Titel „Aus der Werdezeit des Christentums" geboten wurde, in neuer Bearbeitung unter dem oben angeführten Titel erschienen. Eine bessere Disposition und viele einzelne Ergänzungen haben aus den früher etwas lose aneinandergereihten Skizzen ein zusammenhängendes und ausgeglichenes Bild gemacht.

Karl Bauer, Antiochia in der ältesten Kirchengeschichte (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte Nr. 87). Tübingen, J. C. B. Mohr, 1919. IV, 47 S. — Unter diesem Titel erwartet man nach der gegenwärtigen Problemstellung eine Erörterung der Frage nach dem vorpaulinischen hellenistischen Christentum und der etwaigen Bedeutung Antiochias als Heimat oder Vorort eines solchen. Anstatt dessen wird in B.s Promotionsvortrag nach einer geschickt zusammengestellten Schilderung des antiken Großstadtlebens in Antiochia die Darstellung der Apostelgeschichte vom Heidenchristentum reproduziert, indem die Bedenken der Tübinger gegen ihre Geschichtlichkeit kurz abgewiesen werden. Hier ist indessen keineswegs „die Kritik durch die Kritik überwunden", wie B. (S. 3) meint; vielmehr bleiben diese Bedenken in wohl modifizierter, aber keineswegs abgeschwächter Gestalt noch durchaus zu prüfen. Seltsam berührt, daß „neutestamentliche Zitate z. T. nach der Übersetzung von Weizsäcker gegeben werden" (S. III), obwohl doch griechischer Druck nicht vermieden wird.

Ernst Lohmeyer. Christuskult und Kaiserkult (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte Nr. 90). Tübingen, J. C. B. Mohr, 1919. 58 S. — Der Vortrag gibt in fesselnder Sprache eine klare Darstellung von der Entstehung des Kaiserkultes, die mit Recht auf den Nachweis abzielt, daß er ungeachtet seines politischen Charakters als Religion verstanden werden muß. Seine Wurzeln im hellenischen Heroenkult, in dem „damit eng verbundenen" hellenistischen

Herrscherkult und der idealistischen Staatsphilosophie der Stoa werden aufgezeigt; orientalische Anschauungen von dem göttlichen Charakter des Königtums werden nicht als Voraussetzungen, sondern als fördernde Einflüsse beurteilt. Im römischen Kaiserkult laufen all diese Linien, sich verstärkend, zusammen und machen ihn zur „Staatsreligion in dem eminenten Sinn, daß der Staat selbst, verkörpert in seinem Haupt, Gegenstand der Religion und die Religion zur innersten Angelegenheit des Staates geworden ist". Die verwandten Züge des neutestamentlichen Christuskultes sind nach L. als unbewußte Übernahme einerseits, als bewußte Antithese andererseits aufzufassen. Dabei läßt sich nicht immer scheiden, ob das eine oder das andere bestimmend ist; im allgemeinen aber ist die — am schroffsten in der Apokalypse ausgeprägte — Antithese die Reaktion gegen die Übernahme. Andeutungen im Eingang und am Schluß des Vortrags weisen auf eine gewisse Verschmelzung von Christuskult und Kaiserkult hin, die sich in den großen Kämpfen zwischen beiden vorbereitete. Die beigefügten Anmerkungen bieten eine willkommene Zusammenstellung des Materials und führen hie und da die Nachweise in Einzelheiten weiter. — Wer die Bedeutung der orientalischen Herrscherkulte höher einschätzt als L. und sie nicht für ausbildend, sondern für grundlegend hält, wird einige Linien etwas anders ziehen. Wenn gegen die Beschränkung des umfassenden Themas auf das Neue Testament und seine Zeit im Rahmen eines Vortrags nichts einzuwenden ist, so wäre doch vielleicht eben in diesem Zuasmmenhang eine Berücksichtigung des vorchristlichen Kampfes der Juden gegen den Herrscherkult erwünscht gewesen. H. v. Soden, Breslau.

Ludwig v. Sybel, Entwicklungsgeschichte der christlichen Antike (Hist. Ztschr. 125, 1921, S. 1—18). Strzygowski hatte sich in seinem „Ursprung der christlichen Kirchenkunst" (s. ZKG. NF. II, 1921, S. 198f.) mit besonderem Nachdruck gegen v. Sybel, den Vertreter der „Christlichen Antike", gewandt. In dem vorliegenden Aufsatz wendet sich v. Sybel gegen einige Aufstellungen Strzygowskis und benutzt die Gelegenheit, seine eigenen Gedanken über die „Christliche Antike" und den „Herrn der Seligkeit" noch einmal kurz zu formulieren. H. Achelis, Leipzig.

Mittelalter

Wissenschaftliche Forschungsberichte. Teil VII: Karl Hampe: Mittelalterliche Geschichte. Gotha, Fr. A. Perthes A.-G., 1922. 150 S. — Ein übersichtlicher Überblick über die Forschung von 1914—1920, mit besonderer Berücksichtigung der ausländischen Literatur, aber nicht der ortsgeschichtlichen Forschung, für die auf die örtlichen Zeitschriften verwiesen wird. Man hat gefragt, ob solche Forschungsberichte, die unvermeidlich lückenhaft bleiben, erwünscht sind. Warum nicht, wenn sie nur einigermaßen verständig gehalten sind? Daß der Forscher sich nicht ausschließlich auf sie verlassen wird, ist selbstverständlich. Aber wie soll der einzelne heute bei dem Mangel an Zeitschriften in den Bibliotheken und bei der grotesken Erschwerung alles wissenschaftlichen Verkehrs sich jederzeit leicht auch nur einen Überblick über die Forschung des letzten Jahrfünfts verschaffen? Ich kann diese Forschungsberichte nicht für überflüssig halten. H. hat seinem Bericht ein Verfasser- und Sachverzeichnis angefügt. Warum nicht auch ein Verzeichnis der vorkommenden mittelalterlichen Personen? Das hätte die Benutzung erleichtert. Scheel.

Mit Dank ist zu begrüßen, daß das zu Anfang d. J. erschienene neue Heft des „Neuen Archivs der Gesellschaft für ältere deutsche Ge-

schichtskunde" (von jetzt ab im Verlag der Weidmannschen Buchhandlung) eine umfängliche referierende Übersicht der gesamten italienischen Literatur zur Geschichte des Mittelalters von 1914 an bringt, die auf den Sammlungen von Prof. Schellhaß in Rom beruht. Hieran sollen sich unmittelbar ähnliche Referate über die englischen, französischen und belgischen Arbeiten seit Kriegsbeginn anschließen, und eine Berichterstattung über die Niederlande, Skandinavien, Spanien wird gleichfalls folgen.

F. Philippi, Einführung in die Urkundenlehre des deutschen Mittelalters. Bonn und Leipzig, K. Schröder, 1920. VIII, 256 S. (Bücherei der Kultur und Geschichte, herausg. von Seb. Hausmann, 3. Bd.). Diese Einführung ist aus Vorlesungen hervorgegangen und wendet sich — anders als Heubergers oben S. 199 angezeigte Urkundenlehre — an ein breiteres Publikum. Sie bestimmt zunächst kurz das Wesen der Urkunde und handelt nach einer kurzen Geschichte der Diplomatik über das Äußere der Urkunden, über die Beglaubigung und über die einzelnen Urkundenarten, wobei die übliche Teilung in Kaiser-, Papst- und Privaturkunden festgehalten wird. Überall ist auf den Zusammenhang der mittelalterlichen Urkunde mit der des Altertums hingewiesen; besondere Aufmerksamkeit ist den Siegeln zugewandt. Praktische Anweisungen über die Herausgabe, über die Behandlung beschädigter und verblaßter Urkunden und Schriftstücke, über die Behandlung der Siegel alter Urkunden werden im Anhang gegeben. Das ist alles sehr lehrreich und dankenswert, und es ist zu hoffen, daß diese gemeinverständliche Darstellung auch bei den Theologen die verdiente Beachtung findet. Wenn man daran denkt, welche Rolle etwa der „Zeuge" und das „Siegel" in der christlichen Literatur spielen, so begreift man ohne weiteres die Wichtigkeit der Diplomatik auch für den Theologen.

G. Ficker, Kiel.

Der neue 55. Band der Analecta hymnica medii aevi (XIII, 418 S. Leipzig, O. R. Reisland, 1922), bearbeitet von Clemens Blume, S. J., enthält „Liturgische Prosen zweiter Epoche auf Feste der Heiligen", nebst einem Anhang: Hymnodie des Gelderlandes und des Haarlemer Gebietes aus Hss. und Frühdrucken herausg. (= Thesauri hymnologici Prosarium. Partis alterius Vol. 2).

A. Schneider, Die Erkenntnislehre des Johannes Eriugena im Rahmen ihrer metaphysischen und anthropologischen Voraussetzungen nach den Quellen dargestellt. I. Teil (Schriften der Straßburger wissenschaftlichen Gesellschaft in Heidelberg. N. F. Heft 3). Berlin und Leipzig, Vereinigung wissenschaftlicher Verleger, 1921. 68 S. — Johannes Eriugenas Stellung in der Dogmengeschichte ist verwickelter, sein Einfluß auf die folgenden Generationen aber auch stärker, als die gangbaren Darstellungen erkennen lassen. Seitdem Rand den Nachweis erbrachte, daß Johannes Eriugena gegen Ende seines Lebens einen Kommentar zu den opuscula sacra des Boethius schrieb, kann er nicht mehr als der gleichsam isolierte, von seinen Zeitgenossen nicht begriffene und darum ohne Einfluß gebliebene Denker gewürdigt werden. Denn gerade dieser Kommentar hat eine starke Wirkung auf die werdende Scholastik ausgeübt. In diesen Kommentar lenkt er aber auch von dem Standpunkt seiner Schrift de divisione naturae zu einer kirchlicheren Betrachtung zurück, von der griechischen, neuplatonisch-pantheistischen Anschauung zum katholischen Theismus des 9. Jahrhunderts. Von den üblichen lateinischen Autoren, vor allem einem Augustin ausgegangen, dann sich den Griechen zuwendend, einem Gregor von Nyssa, Origenes und Dionysius Areopagita, unterzieht er gegen Schluß seines Lebens in seinen Scholien zu Boethius seine Schriftstellerei gleichsam einer re-

tractatio, wie einst Augustin es getan hatte. Schneiders Aufmerksamkeit gilt im vorliegenden Heft vor allem der „griechischen" Periode Eriugenas, die in sauberer, die Quellen nachweisender Untersuchung und in anschaulicher Darstellung vorgeführt wird. Eine Reihe bisher vernachlässigter Einzelheiten, wie die Theorie von der dreifachen Bewegung des Geistes, wird aufgeklärt. Wertvoll bleibt aber vor allem der sichere Nachweis der von Eriugena benutzten Quellen.

H. Jessen, Die Wirkungen der augustinischen Geschichtsphilosophie auf die Weltanschauung und Geschichtschreibung Liudprands von Cremona. Greifswald, Ratsbuchhandlung, L. Bamberg, 1921. 23 S. — Liudprands Weltanschauung stimmt, wie J. nachweist, in ihren Grundzügen mit der Geschichtsphilosophie Augustins zusammen. Die unmittelbare Quelle Liudprands ist aber nicht Augustin bzw. Augustins Schrift de civitate dei, sondern Gregors des Großen Hiobkommentar, die sog. moralia. O. Scheel.

Berthold Altaner, Der hl. Dominikus, Untersuchungen und Texte (= Breslauer Studien zur histor. Theologie, hrsg. von Jos. Wittig u. Frz. Xav. Seppelt, Bd. II). XVIII u. 265 S. Breslau, Aderholz, 1922. — Dies Werk eindringender, völlig unbefangener Forschung eines jungen katholischen Gelehrten (vgl. über seine erweiterte Dissertation „Venturino von Bergamo O. Pr. 1304—1346 [1911]" in dieser Zeitschr. 33, S. 496) bedeutet einen starken Fortschritt betreffs der Grundlagen unserer Kenntnis von den Anfängen des Dominikanerordens. Die Arbeit ist um so dankenswerter, als die eigene Forschung der Dominikaner, die von vorzeitigen Verlusten ihrer führenden Männer betroffen wurden, neuerdings hinter der emsigen und erfolgreichen Arbeit der Franziskaner zurückgeblieben war, während die hohe Bedeutung des Ordens für die Predigt, die Wissenschaftspflege, die Entwicklung der politischen Anschauungen usw. zur Arbeit drängte. A. hat in vorbildlicher Weise die Lebensbeschreibungen des Dominikus, rund ein Dutzend aus dem 13. Jhdt., und verwandtes Material auf ihren Quellenwert befragt. Er berichtet über die Überlieferung, die Abfassungszeit und den Verfasser, über die Quellen, mit genauer knapper Rückführung alles Abgeleiteten auf die schriftliche Vorlage, über den geschichtlichen Wert. Bedeutungsvoll ist die Armut der Überlieferung, die mit der anfänglich langsamen Ausbreitung des Ordens und der späten Kanonisation des Ordensstifters (12 Jahre nach seinem Tode) zusammenhängt. Um so größer erscheint das Verdienst des zweiten Ordensmeisters Jordan von Sachsen. Besonders hingewiesen sei auf das Kapitel „Die Translation und Kanonisation des hl. Dominikus", S. 210—228, das den Wunsch nach einer Biographie des Dominikus, die wir von A. werden erwarten dürfen, rege macht. Dieses Kapitel gehört dem 2. Teile an, der drei „Untersuchungen zum Leben des hl. Dominikus" umfaßt. Der 1. Teil, Quellenuntersuchungen, zerfällt in 19 Abschnitte, der 3. Teil, „Texteditionen", in drei. Da erhalten wir den Text der Vita von Bartholomäus von Trient aus den Jahren 1245—51, verbessert auf Grund von drei Hss., den literarhistorischen Traktat des Stephan von Salanhac, den Bernard Gui bearbeitete, und die noch ganz unbekannte anonyme Legende einer Würzburger Hs., eine abkürzende Bearbeitung der Legende Humberts von Romans, welche A. mit guten Gründen als das Werk des Provinzials Konrad von Trebensee ansieht, der auch das Schlußkapitel der Dominikuslegende Dietrichs von Apolda verfaßt hat. Der umsichtige Fleiß und die Gelehrsamkeit A.s stehen auf der Höhe seiner Aufgabe. Die Anregung zu ihrer Lösung gab ihm die treffliche Abhandlung des während des Kriegs verstorbenen Bollandisten Ortroy: Pierre Ferrand O. P. et les premiers

biographes de s. Dominique, in Anal. Bolland. XXX (1911). Entgangen ist ihm, als er über die Dominikuslegende des Johann Colonna handelte (S. 195 f.), die Veröffentlichung von Remigio Sabbadini: Giovanni Colonna biografo e bibliografo del secolo XIV, in den Atti della R. Accademia delle scienze di Torino 46 (Torino 1911), p. 830—59. Andrerseits kennen Sabbadini wie Paul Lehmann (German. Roman. Monatsschrift IV [1912], S. 625/6) Johann Colonna nicht als Verfasser des Mare Historiarum der Weltchronik. Den Verfasser des „Liber de viris illustribus" und der Weltchronik zusammenfassend zu würdigen, hatte ich mir vorgenommen, will aber gern anderen die Aufgabe überlassen.

Achatius Batton O. F. M., Wilhelm von Rubruk. Ein Weltreisender aus dem Franziskanerorden und seine Sendung in das Land der Tartaren (= Franziskan. Studien, Beiheft 6). Münster, Aschendorff, 1921. XII, 78 S. 8°. — In dieser Schrift, die dem Verfasser die philosophische Doktorwürde in Münster verschaffte, bietet er aus guter Schulung und mit bemerkenswertem Darstellungstalent eine dankenswerte Verarbeitung des wiederholt gedruckten Reiseberichts des Franziskaners Wilhelm von Rubruk aus Rubrouck im heutigen französischen Flandern. Damit ist sein Buch nützlich für Völkerkunde und für Religionsgeschichte. Es führt uns in das südliche Rußland und in die asiatischen Gestadeländer des Schwarzen Meeres um die Mitte des 13. Jhdt.s. Roger Bacon und Oskar Peschel haben es gerühmt und ausgenützt. Auch nach B. ist die treffliche Nacherzählung und Würdigung von Wilhelms Reisebericht bei Sophus Ruge, Gesch. des Zeitalters der Entdeckungen (1881, S. 45—51), welches Buch B. nicht nennt und kennt, sehr lesenswert. In religionsgeschichtlicher Hinsicht hätte B. wohl mehr bieten können. Sehr merkwürdig ist die Veranstaltung einer öffentlichen Disputation von Vertretern fünf verschiedener Religionsbekenntnisse durch den Großchan der Mongolen unter Beteiligung Wilhelms. Wenn dieser dabei „unter allgemeinem Beifall der Zuhörer seine ersten Gegner, die Buddhisten, so gründlich widerlegte, daß von den anderen niemand mehr auf dem Kampfplatz zu erscheinen wagte", so war seine Reise (1253—55) für die Missionierung der Mongolei doch ohne Erfolg. Das hätte ausgesprochen werden sollen. Höchstens als Bahnbrecher für die Nachfolger in der Missionsarbeit ist der Sendbote Ludwigs IX. zu betrachten. Die Vorgeschichte seiner Aussendung wird ausgehend von dem Mongolensturm des Jahres 1241 sehr gut dargestellt.

Ferdinand Doelle O. F. M., Die Martinianische Reformbewegung in der sächsischen Franziskanerbewegung (Mittel- und Nordostdeutschland) im 15. und 16. Jhdt. (= Franziskan. Studien, Beiheft 7). Münster in Westf., Aschendorff, 1921. XII u. 159 S. — Die eingehende Darstellung des trefflichen Franziskanischen Forschers, der wieder wie in seinen Büchern über die Observanzbewegung in der sächsischen Franziskanischen Provinz (vgl. Ztschr. 39, S. 214—15) aus reichem archivalischen Materiale schöpft, führt uns diesmal einen anderen Zweig der franziskanischen Reformbewegung des 15. und angehenden 16. Jhdt.s vor: Die Martinianer oder Martinisten waren solche Franziskaner, welche die Reform im Umfang der Konstitutionen Papst Martins V. von 1430 annahmen, also auf einer mittleren Linie zwischen den Observanten (von 1415) und den Konventualen wandeln wollten, trotz der Dispense, die Papst Martin sechs Wochen nach Erlaß der Konstitutionen mildernd gegeben hatte, die den Konventualen die Grundlage ihres laxeren Lebens gaben. In der sächsischen Provinz standen fortan die Observanten unter ihrem Vikar, die Konventualen unter dem Minister, die Martinisten unter einem Visitator re-

giminis. Welche Gestalt der Reformgedanke in dieser letzten Ausprägung gewann, wie die Reform in den einzelnen Franziskaner- und Klarissenklöstern der Provinz durchgeführt wurde, darüber erhalten wir sehr eingehende Auskunft, die sich von Beschönigung freihält. Interessant sind die Bemühungen fürstlicher und städtischer Obrigkeiten, die Brüder zu einem geistlichen Leben zurückzuführen. 6 Urkundenbeilagen und ein Personen- und Ortsverzeichnis beschließen das Heft.

Karl Wenck, Marburg.

Reformation und Gegenreformation

Gustav Wolf, Quellenkunde der deutschen Reformationsgeschichte. II. Bd., 2. Tl. Perthes, Gotha, 1922. X u. 296 S. — Abgesehen von dem Registerband liegt jetzt W.s Quellenkunde der deutschen Reformationsgeschichte vollständig vor. Der zweite Teil behandelt in zwei Abschnitten „ausgewählte andere evangelische Theologen der Reformation", alphabetisch geordnet, und „die katholischen Gegner der Reformation vor dem Tridentinum und Jesuitenorden". In den Nachträgen wird eine reiche Nachlese zum ganzen Werk gegeben. Auf sie darf besonders hingewiesen werden, da zu den meisten Paragraphen Ergänzungen, teilweise recht beträchtliche Ergänzungen gegeben worden sind; was man im Werk vermißt, sofern es sich um letzte Problemstellungen und Literatur handelt, findet man oft in den Nachträgen verzeichnet. Eine Würdigung des Gesamtwerkes ist nicht nochmals nötig. Ob der Titel ganz einwandfrei ist oder nicht, ob die Auswahl unter den Reformatoren zweiter und dritter Ordnung befriedigt oder nicht, ob der letzte Abschnitt über die katholischen Gegner der Reformation zu mager ist oder nicht, und was dergleichen Fragen sind, braucht hier nicht erörtert zu werden. Eine vollständige „Quellenkunde" hätte W. nicht vorlegen können; das wäre über die Kraft eines einzelnen hinausgegangen. Eine Auswahl aus der großen Schar der nicht im Mittelpunkt der Bewegung stehenden Männer wird stets Wünsche des einen und anderen unbefriedigt lassen; nur eine vollständige Prosopographie könnte hier allen gerecht werden. Sie vorzulegen wäre wieder ein einzelner nicht in der Lage, und keine deutsche Verlagsbuchhandlung könnte heute ein solches Werk aus eigener Kraft herausbringen. Die Arbeiten zu einer solchen Prosopographie sind freilich dank der vom preußischen Staat eingesetzten Kommission zur Erforschung der Reformation und Gegenreformation im Gange; ob aber die Ergebnisse gedruckt werden können, ist eine noch offene Frage. Die von derselben Kommission in Angriff genommene Quellenkunde, d. h. eine vollständige wissenschaftliche Bibliographie und eine lückenlose Sammlung des Schrifttums jener Periode, wird voraussichtlich einmal gedruckt werden können. Darüber werden aber noch Jahre hingehen. Bis dahin wird man auf W.s Quellenkunde angewiesen sein, deren Einführung in die Forschungsprobleme zudem etwas Eigenes bleibt. Dem mit der Forschung weniger Vertrauten werden diese referierenden und charakterisierenden Partien, die nach des Verfassers Absicht nur einführen sollen, und an die der Kritiker darum nicht darüber hinausgehende Ansprüche stellen darf, ein nützlicher Wegweiser sein. Und dem Forscher werden die bibliographischen Mitteilungen trotz unvermeidlicher Lücken eine willkommene Hilfe sein. Eine Besprechung, die sich auf Einzelheiten einläßt, wird Vorbehalte machen müssen, im Hinblick auf die Einführung in die Probleme wie auf die Bibliographie. Sie würde wohl auch mit dem vom Verfasser befolgten Begriff „Quellenkunde" sich auseinandersetzen. Aber davon darf hier geschwiegen werden. Hier darf vielmehr der Überzeugung Ausdruck

gegeben werden, daß W.s Quellenkunde dem Reformationshistoriker die Dienste erweisen wird, die der Verfasser im Auge hatte.

M. Luther, Ausgewählte Werke, herausg. v. H. H. Borcherdt. Bd. 1 u. 3, CVIII, 425 S. u. CIX, 331 S. München, G. Müller, 1922. — Dem schon 1914 herausgekommenen 2. Band folgen jetzt Bd. 1 u. 3. Die Auswahl der Schriften steht unter dem Gesichtspunkt, vornehmlich Laien einen zuverlässigen Einblick in die Entwicklung des Reformators zu vermitteln und sie unter den Eindruck der weltgeschichtlichen Sendung Deutschlands in jenen Jahren zu stellen. Ausgeschlossen sind die wissenschaftlich-theologischen Schriften, die nur für den Fachmann Interesse haben. Dagegen wird den reformatorischen und politischen Schriften und den sich mit dem Neubau der Gesellschaft und Kirche befassenden Schriften eine besondere Aufmerksamkeit geschenkt. Die Dichtungen und weltlichen Schriften sollen vollständig aufgenommen, aus den Predigten, Tischreden und Briefen eine Auswahl geboten werden. Der 2. Band hatte die großen reformatorischen Schriften des Jahres 1520 vorgelegt, mit einer gehaltvollen, allerdings zu einer Monographie sich auswachsenden Einleitung von Kalkoff. Die jetzt im 1. Band abgedruckten Schriften sind unter der Überschrift: „Der Ablaßstreit und die Leipziger Disputation“ zusammengefaßt. Die Disputation selbst kommt allerdings nicht zu Worte. Ich glaube zu vermuten, warum. Aber wäre es dann nicht zweckmäßiger gewesen, die Überschrift leicht — „bis zur“ — zu ändern? So, wie sie lautet, erweckt sie doch wohl beim Laien falsche Erwartungen und Vorstellungen. Oder hätte doch nicht einiges von der Disputation, was unzweifelhaft Luther angehört, aufgenommen werden können? — Die Schriften des 3. Bandes sind um den Titel gruppiert: „Aus den Tagen des Wormser Reichstages“. Kalkoff steuert eine ungemein reichhaltige Einführung bei. Ob zu reichhaltig, mögen die Benutzer der Ausgabe entscheiden. Daß dem Leser dieser Schriften ein zuverlässiger Wegweiser nötig ist, wird schwerlich jemand bestreiten. Fraglicher bleibt mir, ob Thodes Einführung zum 1. Bande: „Luther und die deutsche Kultur“, nötig war. Die Rücksicht auf die „Laien“ mag die Aufnahme dieser Einführung gerechtfertigt haben, zumal Thode bei dieser Ausgabe Pate gestanden hat. Aber eigenartig bleibt doch gerade dieser Auftakt zu den Werken des Reformators. Die Texte sind sorgfältig vorgelegt, die Übersetzungen sind schön, die Erläuterungen knapp und gut, der Bildschmuck vortrefflich. Otto Scheel.

Karl Holl, Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte. Bd. I: Luther. Tübingen, Mohr, 1921. 458 S. — H.s Lutherbuch gehört zu den stärksten und tiefsten Büchern, die ich kenne, und es kommt zur rechten Zeit. Unsere Gegenwart dürstet nach Männern und richtet ihre fieberheißen Augen hilfesuchend auf die Großen der Vergangenheit, um bei ihnen zu finden, was ihr die eigenen Kinder versagen. Luther ist lebendiger als je, und es bedarf nicht erst der mannigfachen Säkularfeiern, um seinen Geist zu wecken. Aber es ist bei den Massen, ist auch bei vielen Führern mehr instinktmäßiges Gefühl und traditionsmäßig ererbte Ehrfurcht, was sie zu dem Begründer der protestantischen Religiosität, zu dem großen deutschen Volksmann treibt, als klare Einsicht in seines Wesens Höhen und Tiefen. Und bei den wissenschaftlich orientierten Gebildeten ist vor allem durch Ernst Troeltsch ein bei aller Verehrung doch deutlich wirksames Gefühl der Zurückhaltung gegenüber der „mittelalterlichen Halbschlächtigkeit“ Luthers erzeugt worden; auch von Denifles und Grisars Polemik ist mancherlei hängen geblieben. All diesen Unsicherheiten kann H.s Buch ein Ende machen. Dem äußeren Anschein nach ist

es eine Sammlung von acht Aufsätzen, von denen mehrere bereits an anderen Orten früher gedruckt waren. In Wahrheit ist es ein Werk aus einem Guß. Wenn man früher „Luthers Theologie“ „systematisch“ darstellte und seine Gedankenwelt in selbstgeschaffene Fächer einordnete, so ist hier dasselbe Ziel durch eine Methode erreicht, die Luthers Hauptgedankenreihen in ihrem naturgemäßen Zusammenhang organisch aufgebaut und so den mitarbeitenden Leser zu einem Verständnis Luthers führt, das von innen heraus entwickelt ist und darum auch eine unmittelbare Überzeugungskraft in sich trägt. Wer von außen an das Buch herantritt und Luthers Meinung über diese oder jene Einzelfrage zu erfahren wünscht, dem wird durch ein reichhaltiges Sachregister der Weg gewiesen. Gerne sähe ich auch ein ganz ausführliches Inhaltsverzeichnis, welches den Gedankengang jedes Aufsatzes in Stichworten erkennen ließe, freilich auch das nicht als schnelle Hilfe für den eilfertigen Benutzer, sondern als treuen Monitor dessen, der das Buch bereits aus eindringender Arbeit kennt. Denn wie es selbst aus unablässiger Vertiefung in seinen Gegenstand erwachsen ist, so fordert es auch vom Leser ganze Hingabe; aber dann erschließt es auch einen ungeahnten Reichtum. H. ist durchweg mit eigener Fragestellung an Luthers Schriften herangetreten und hat sich in jahrzehntelangem Ringen mit dem Stoff sein Urteil gebildet. Man hat die Empfindung, daß das Buch nicht wesentlich anders ausgefallen sein würde, wenn es keine Literatur über die berührten Themata gäbe, obwohl die Anmerkungen reichlich Auseinandersetzungen mit andern Gelehrten bringen. Und wer die früheren Drucke von Nr. 2. 4. 5 mit ihrer jetzigen Gestalt vergleicht, kann beobachten, wie H. auch an scheinbar fertigen Aufsätzen weitergearbeitet hat. Was von Nr. 1. 3. 6 gedruckt war, sind überhaupt nicht mehr wie kurze Skizzen gewesen, die hier in völlig veränderter Gestalt erscheinen; so ist z. B. aus dem 17 Oktavseiten füllenden Vortrag über „Luther und Calvin“ die große 113 Seiten umfassende Darstellung des „Neubaus der Sittlichkeit“ geworden.

H. beginnt mit der Frage: 1. „Was verstand Luther unter Religion?“ (S. 1—90) und schildert die kirchliche Religiosität um 1500 samt den Parallelströmungen der deutschen Mystik und der Renaissance, um die von da ausgehende Entwicklung Luthers eindringend zu verfolgen. Es ist für H.s Arbeitsweise bezeichnend, daß er überall bemüht ist, die zahllosen Äußerungen unserer Quellen bis auf ihren Grundgehalt auszuschöpfen und psychologisch miteinander in Verbindung zu bringen. Wir erleben die Gefühle und Gedanken, die Zweifel und die Erkenntnisse Luthers mit, und darauf beruht zum guten Teil die tiefe innerliche Wirkung, die H.s Buch auf den empfänglichen Leser ausübt. Was Luther unter Religion verstand, schildert uns ein Mann, der es kongenial erfaßt und selbst erfahren hat, und der es, auch in der herben Strenge wissenschaftlicher Darstellung, mit warmem Herzen weitergibt. Einen entscheidenden Punkt in Luthers Entwicklung behandelt Nr. 2 „Die Rechtfertigungslehre in Luthers Vorlesung über den Römerbrief mit besonderer Rücksicht auf die Frage der Heilsgewißheit“ (S. 91—130), diese letztere bejahend und in Auseinandersetzung mit J. Ficker und Loofs diese Entscheidung begründend; in den Anmerkungen finden auch Denifles Thesen mannigfaltige und wirkungsvolle Berücksichtigung. Von besonderer Bedeutung für die historische Wertung des Luthertums ist Nr. 3 „Der Neubau der Sittlichkeit“ (S. 131—244), wo eine Fülle von Fragen gerade der Gegenwart eine sorgfältig begründete Antwort finden. Wir erhalten eine durchweg quellenmäßig belegte kritische Schilderung der scholastischen Ethik in ihren Grundzügen, sodann den Nachweis, daß Luther bereits in der Psalmen-

vorlesung 1513/15 über diese Auffassung der Sittlichkeit hinausgeschritten ist; er weiß schon, daß die Gemeinschaft mit Gott die Bedingung ist, unter der wirkliche Sittlichkeit erst möglich wird. Diese Erkenntnis, die ihn dann folgerichtig zu seiner Rechtfertigungslehre führte, datiert H. (S. 166) in die Zeit zwischen 1509 und 1511 und weist dabei sehr einleuchtend der mönchischen Erziehung einen positiv fördernden Einfluß zu. Die auf Selbstvervollkommnung hinauslaufende, die Eigenliebe als berechtigtes Motiv anerkennende Ethik der Scholastik lehnt Luther ab, um die Gottes Willen frei und freudig bejahende Sittlichkeit der reinen Gottesliebe zu fordern. Die Praxis stellt ihn nun vor eine Fülle von Fragen, die von dem neugewonnenen Standpunkt aus Antwort erheischen. Wie verhält sich der Christ zu Sünde und Gesetz? zur Gesellschaft und zum Beruf? zum Staat und zum Recht? zu Erwerb, Kapital, Geldverkehr und Armenpflege? Es ist das ganze weite Gebiet der Individual- und Sozialethik, das H. aus Luthers Geist aufbaut. Hier hat sich besonders eifrig moderne Kritik gegen Luther gewendet, ihn vielfach auch in Gegensatz zu Calvin als den „rückständigen" abschätzen zu dürfen geglaubt. Es ist erstaunlich zu sehen, wie klar und großzügig, wie schöpferisch und einheitlich Luther die ethischen Folgerungen seiner religiösen Erkenntnis gezogen hat, wie er auch auf diesem Gebiet der Gebende, Calvin der Empfangende gewesen ist, vor allem aber, wie fruchtbar gerade auch für die Nöte der Gegenwart Luthers Gedanken sind. Mit besonderer Sorgfalt geht H. auf die von Max Weber und Tröltsch vertretene Meinung von der Bedeutung der lex naturae bei Luther ein und lehnt sie ab: Luther hat nirgends von der christlichen Sittlichkeit abgesehen und den Dekalog an die Stelle der Bergpredigt gesetzt. Nr. 4 „Die Entstehung von Luthers Kirchenbegriff" (S. 245–278) zeigt, daß die Idee der unsichtbaren Kirche nicht erst seit 1518 aus dem Kampf mit der Hierarchie erwachsen ist, sondern als folgerichtiges Ergebnis seiner neuen, in der Rechtfertigungslehre gipfelnden religiösen Grunderkenntnis anzusehen und bereits im Psalmenkommentar von 1513/15 nachzuweisen ist. Der Unterschied von der scholastischen Lehre vom corpus Christi mysticum tritt klar zutage. Dagegen wird ihm der Grundsatz des allgemeinen Priestertums erst Ende 1519 als allgemeines Christenrecht klar und schlägt die Brücke zu einer neuen Gestaltung der Lehre von der sichtbaren Kirche. Als Fortsetzung dieser Untersuchung erscheint jetzt Nr. 5 „Luther und das landesherrliche Kirchenregiment" (S. 279–325), die wohl schon in ihrer ersten Form (1911) am meisten bekannt gewordene Studie, in der H. Luther restlos als Verfechter des Eigenrechtes der Kirche zeichnet, der dem Landesherrn nur das „Notwerk" zugesteht. Die neue Gestalt des Aufsatzes nimmt auch auf Meineckes Ausführungen in der Hist. Zeitschr. Bd. 121 Rücksicht. Eine für die Lutherforschung längst höchst notwendige Arbeit leistet Nr. 6 „Luthers Urteile über sich selbst" (S. 326—358). Hier erhalten wir eine Untersuchung der Selbstzeugnisse Luthers im Zusammenhang und, wie der Leser sofort sieht, damit auch den Schlüssel zu ihrem richtigen Verständnis, das sich erst dem auftut, der die Verbindung von unbekümmerter Geringschätzung seiner Person und stärkster Bejahung seines in Gottes Auftrag geleisteten Werkes zu würdigen weiß. H. liefert hier ein Meisterstück feinster Charakterschilderung des Menschen Luther. Als Gelehrten, nämlich als Bibelausleger, zeichnet ihn Nr. 8 „Luthers Bedeutung für den Fortschritt der Auslegungskunst" (S. 414—450). Wir sehen, wie er sich der scholastischen Theorie vom vierfachen Schriftsinn entwindet und zur Überzeugung von der Eindeutigkeit der Bibel kommt. Der grammatische Sinn rückt ihm an die entscheidende Stelle zur selben Zeit, als Erasmus noch das Lob der

Allegorie singt. Schon 1519 bezeichnet er den vom Schriftsteller beabsichtigten Sinn als Ziel der Exegese; und dieser wird voll auch nur dann erfaßt, wenn zu dem grammatischen Begreifen das seelische Verstehen (das „geistliche Verständnis“) kommt. Als oberste Regel der Bibelauslegung hat er auch bereits 1519 den Grundsatz formuliert: scriptura sacra sui ipsius interpres, der ihm bei allem Feingefühl für die Unterschiede innerhalb der Bibel unverrückbar feststand. Mit diesem Grundsatz „beginnt erst diejenige Auslegung, die das geschichtliche Denkmal als ein lebendiges Ganze, als den Niederschlag einer Persönlichkeit behandelt“ (S. 437). An einer Fülle von Beispielen wird Luthers Methode im einzelnen beleuchtet und auf ihre Nachwirkung hingewiesen; als sein bester Schüler erscheint der vielgeschmähte und heutzutage wohl allgemein arg unterschätzte Flacius. War schon in mehreren der bisher behandelten Studien die Bedeutung Luthers für die allgemeine Kulturentwicklung berührt — am meisten in Nr. 3 und 8 —, so gibt einen zusammenfassenden Überblick über „Die Kulturbedeutung der Reformation“ die Untersuchung Nr. 7, die ich ans Ende gestellt hätte. Hier wird in weitem Ausmaß Weltgeschichte getrieben und mit Weiterführung der in Nr. 3 erarbeiteten Resultate Luthers Stellung zu den Kulturwerten erörtert und eine von genauester Kenntnis der neueren Kirchengeschichte speziell auch auf angelsächsischem Gebiet getragene vergleichende Beurteilung von Luthertum und Calvinismus vollzogen und ihre erzieherische Wirkung auf den Charakter der von ihnen beeinflußten Völker aufgezeigt. So wird die wirtschaftliche und politische Bedeutung der Reformation aus hohem Gesichtspunkt gewürdigt; es folgt die Schilderung ihres Einflusses auf die Geisteskultur, Unterrichtswesen und Sprachlehre, Geschichte und Philosophie. Besonders betont sei die von dem üblichen Durchschnittsurteil kräftig sich abhebende Einschätzung der Kulturbedeutung des Pietismus.

Mit diesen 8 Studien ist H.s Buch abgeschlossen; aber unerschöpflich bleibt das Thema Luther. Man wird einst die theologische Arbeit unserer Zeit danach beurteilen, ob sie H.s Werk aufzunehmen und weiterzuführen vermochte.

Hans Lietzmann, Jena.

Karl Schottenloher, Philipp Ulhart. Ein Augsburger Winkeldrucker und Helfershelfer der „Schwärmer“ und „Wiedertäufer“ (1523—1529). (= Historische Forschungen und Quellen. Herausgegeben von Joseph Schlecht, 4. Heft). München und Freising, F. P. Datterer & Co. (Seller), 1921. 160 S., 6 Tafeln. — Im Laufe langer Jahre, durch unermüdliche Vergleichungen, fleißigste und sorgsamste Forschungen und Untersuchungen ist es endlich Sch. gelungen, 190 Flugschriftendruckausgaben aus den Jahren 1523—29, über deren Druckheimat man sich bisher vergeblich die Köpfe zerbrochen hatte, dem Augsburger Drucker Philipp Ulhart zuzuweisen. Sie werden im 3. Teile erst in chronologischer Reihenfolge und darauf nochmals in alphabetischer Titelübersicht verzeichnet. Welch eine Fülle von Aufklärung dies bedeutet, vermag nur der Kenner zu ermessen. Freilich beweist auch gerade diese Monographie, daß mit der Feststellung der Druckheimat noch nicht immer notwendigerweise der Ort und das Milieu bestimmt zu sein brauchen, wo das betr. Druckmanuskript entstanden ist. Gleich die als Nr. 1 dieser Ulhartdrucke von Sch. verzeichnete Schrift ist von dem Berner Prediger Sebastian Meyer verfaßt und von Zwingli nach Augsburg zur Drucklegung geleitet worden. Auch bei anderen Gelegenheiten (ein bes. eklatanter Fall ist S. 27 aufgestoßen) ergibt sich, daß Ulhart wie andere Drucker seiner Zeit auch auf Bestellung von auswärts her gedruckt hat. Die Regel ist aber doch, daß Druckstätte und Ent-

stehungsort des Manuskripts (wenigstens ungefähr) zusammenfallen, und daß die Feststellung der Druckstätte den ersten sicheren Hinweis auf Herkunft und Entstehungsverhältnisse einer Schrift enthält. — Nachdem Sch. im 1. Teile Ulharts Geschäftsanfänge und sodann dessen Typen und 11 Titelbroschüren behandelt hat, zeigt er in dem 2., dem Hauptteil, von welchen Tendenzen Ulharts Druckertätigkeit in dem genannten Zeitraum beherrscht ist. 1523—25 steht seine Presse im Dienste der Wittenberger Reformation; aus ihr geht z. B. 1525 die kraftstrotzende „Offenbarung" des Philipp Melhofer von Eriskilch am Bodensee hervor. Dann aber widmet sich Ulh. ganz der Bekämpfung der lutherischen Abendmahlslehre und der Verteidigung des Zwinglianismus. Sch. meint geradezu, daß Ulh.s Druckertätigkeit neben der volkstümlichen Predigt Michael Kellers die Hauptursache gewesen sei, daß der Zwinglianismus in der schwäbischen Reichsstadt sich durchgesetzt habe. Die ersten Drucke Ulh.s mit solcher Front gegen Luther waren die Abhandlungen Karlstadts gegen Luthers Schrift Wider die himmlischen Propheten, die man bisher für von Kunz Kern in Rothenburg o. d. T. gedruckt angesehen hatte. Dazu kommen die von Val. Ickelsamer verfaßte Verteidigung Karlstadts gegen Luther, die „Antwort" des Konrad Reyß zu Ofen (Sch. tritt hier noch für dessen Identifizierung mit Mich. Keller, im Zentralbl. für Bibliothekswesen 38, S. 69 f. dagegen mit Joh. Landtsperger, ein) gegen Bugenhagen für Zwingli, Kellers Predigten, zwei Schriften von Joh. Schnewil von Straßburg, den Sch. mit Haug Marschalck gen. Zoller identifiziert, endlich Schriften von Eitelhans Langenmantel. Sie leiten über zu der 3. Periode der Druckertätigkeit Ulh.s, in der er im Dienste der Brüder- und Wiedertäuferbewegung steht (Joh. Landtsperger und Hans Hutt, Jörg Haug, Joh. Presta — wahrscheinlich Pseudonym —, Jakob Dachser, Sigmund Salmingor, Hans Denck). „Als Drucker der Wiedertäufer hat Ulh. an Simprecht Sorg in Nickolsburg, Peter Schöffer in Worms und Balthasar Beck in Straßburg gleichgesinnte Zunftgenossen besessen. An Wagemut gegenüber der damals so wachsamen Obrigkeit scheint er aber alle Drucker seiner Zeit übertroffen zu haben."

Im Anhang werden Typen und Zierformen, die Ulh. während seiner versteckten Druckertätigkeit 1523—29 benutzt hat, in Drucke zurückverfolgt, die der Wirksamkeit Ulh.s zeitlich vorausgehen und anderen Augsburger Offizinen entstammen. Insbesondere werden einige Drucke Sigmund Grimms, die leicht mit denen Ulh.s zusammengeworfen werden könnten, abgegrenzt.

Zu dem Lutherbilde, Abbild. 6, vgl. auch Joh. Ficker, Ztschr. d. Ver. f. KG. der Prov. Sachsen 17, S. 19 f. Die S. 156 A. 1 angekündigte Abhandlung Schottenlohers ist im Zentralbl. für Bibliothekswesen 38, S. 26 ff. erschienen.

O. Clemen, Zwickau.

Über die Arbeiten der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum war zuletzt in Bd. 1 der N. F., S. 383 f. berichtet worden. Daß ihr Ausbau unter den wirtschaftlichen Verhältnissen schwer leidet, hat der von Albert Ehrhard als dem neuen Vorsitzenden erstattete Jahresbericht der Gesellschaft für 1920 (Münster, Aschendorff, 1921, 12 S.) stark betont. Man mußte deshalb von der Fortführung der von der Gesellschaft übernommenen Grevingschen „Reformationsgeschichtlichen Studien und Texte" einstweilen absehen, nachdem Heft 38/39 noch als echte Frucht der Gr.schen Schule eine weitere Eckstudie, Heinr. Schauerte, Die Bußlehre des Joh. Eck (Münster, Aschendorff, 1919. XX, 248 S.) hatten bringen und mit ihr nicht nur in die Ausgangspunkte des Gegensatzes Luthers und Ecks (Reue, Beichte, Satisfaktion, Ablaß), sondern

auch in die ganze dogmatische, unhistorische Arbeitsmethode Ecks hatten hineinleuchten können. Von dem Corpus Catholicorum ist wie das schon a. a. O. charakterisierte 1. Heft, so auch das wertvolle 2. gleichfalls unter Nachwirkung Grevingscher Tradition Eck gewidmet. Es enthält den von Joh. Metzler S. J. mit umfangreichem Kommentar, Beilagen und Registern ausgestatteten Abdruck von Ecks Autobiographie „Epistola de ratione studiorum suorum" (1538) und Erasmus Wolfs „Epistola de obitu J. Eckii" als Anhängsel (Münster, Aschendorff, 1921. VII, 106 S.). Außerdem sind bisher noch zwei Hefte mit antireformatorischen Streitschriften von Cochlaeus (Adversus cucullatum Minotaurum Wittenbergensem, 1523) und Emser (De disputatione Lipsiensi, 1519) erschienen, für die wir, da sie der Redaktion nicht vorliegen, auf die Beurteilung in ThLz 1921, S. 295f.; 1922, S. 134 verweisen. Zscharnack.

Leonid Arbusow, Die Einführung der Reformation in Liv-, Est- u. Kurland. Im Auftrage der Gesellschaft für Geschichte u. Altertumskunde zu Riga bearbeitet (Quellen u. Forschungen zur Reformationsgeschichte, herausg. vom Verein für Reformationsgeschichte, Bd. III). Leipzig, Vermittlungsverlag von M. Heinsius Nachf., 1921. XIX und 851 S. — Das vorliegende Werk sollte ursprünglich der wissenschaftliche Beitrag der damaligen Ostseeprovinzen Liv-, Est- und Kurland zum Reformationsjubiläum von 1917 werden. Es wurde geplant auf dem ersten Baltischen Historikertage zu Riga i. J. 1908, und zwar sollte es sich erbauen auf einer umfassenden Quellensammlung und -veröffentlichung und nachher ins Lettische und Estnische übersetzt werden. Krieg und Revolution zwangen zur Vereinfachung des Planes. Der Verfasser, jetzt Dozent an der lettländischen Hochschule in Riga, mußte auf Archivreisen verzichten und konnte nur das ihm in der Dünastadt zugängliche handschriftliche und gedruckte Material ausnutzen. Er mußte sich ferner auf die Einführung der Reformation (bis etwa 1535) beschränken. Für diese Zeit leisteten ihm die Sammlungen von Urkundenabschriften Hermann Hildebrands und seines gleichnamigen Vaters (dessen vortrefflicher Grundriß der Geschichte Liv-, Est- und Kurlands der Sohn 1918 in 4. verbesserter und vermehrter Auflage herausgegeben hat) aus den Archiven Königsbergs, Kopenhagens, Lübecks, Revals, Stockholms und Wiens für das Livländische Urkundenbuch und einige andere Sammlungen gute Dienste. Auch hatte ihm der jetzt gleichfalls verstorbene Dorpater Professor Richard Hausmann seine Urkundenabschriften aus dem Archiv des ehemaligen Reichskammergerichts in Wetzlar zur Verfügung gestellt. Weitere handschriftliche Nachrichten dürften am ehesten noch aus Rom zu erwarten sein. Im wesentlichen scheint aber doch das archivalische Quellenmaterial erschöpft zu sein. Daß der Verfasser einiges aus der gedruckten Literatur überhaupt nicht, anderes nur aus zweiter Hand benutzen konnte, das hat vielleicht ein paar Lücken und Ungenauigkeiten im einzelnen verschuldet; Grundlage und Aufbau aber stehen für immer unverrückbar fest. Erwägt man, daß der Verf. sich nur auf wenige direkte Spezialuntersuchungen und monographische Vorarbeiten stützen konnte, daß die Arbeit (außer den 38 ersten Seiten der Einleitung) ein vollständiger Neubau aus den Quellen (und zwar fast nur Quellen ersten Ranges: Akten, Urkunden und Briefen) ist, dann wird man die Größe und Solidität der Leistung ermessen. Durch vorsichtige und umsichtige Benutzung der spärlichen Quellen ist es ihm auch gelungen, die Evangelisierung der „Undeutschen" darzustellen, zunächst der Letten und Esten in den Städten, wo sie zahlreicher waren, als man denken möchte, und politisch, sozial, wirtschaftlich und auch in bezug auf

religiöse Versorgung schon im Katholizismus besser gestellt waren als die auf dem platten Lande. Vielleicht ist schon um 1537 eine lettische Gottesdienstordnung vorhanden gewesen. — „Bruder Rûsch“ in dem Liede der Stralsunder Franziskaner um 1525 (S. 165) ist nicht auf Nik. Rutze zu beziehen, sondern auf den Bruder Rausch der lateinischen Teufelslegende und niederdeutschen Dichtung (vgl. zuletzt Zwickauer Faksimiledrucke Nr. 28); über Rutze vgl. Ztschr. f. niedersächs. Kirchengesch. 1, S. 173ff.

Joh. Bergdolt, Die freie Reichsstadt Windsheim im Zeitalter der Reformation (1520—1580) (= Quellen und Forschungen zur bayerischen Kirchengeschichte, herausg. von Hermann Jordan, 5. Bd.). Leipzig und Erlangen, Deichert, 1921. XIII und 305 S. — Wenn auch Windsheim einmal freie Reichsstadt gewesen ist, so ist's doch jetzt ein unbedeutendes Städtchen, und auch damals war's abgelegen, auf den engen Umkreis der Stadtmauer beschränkt und ohne Landgebiet. So fragt man sich, ob sich eine ausführlichere Darstellung der Reformationsgeschichte Windsheims verlohnte. Zunächst stößt man auch nur auf typische Züge (deren Herausarbeitung gleichwohl verdienstlich war): reiches kirchliches Leben, wie wir es in den Reichsstädten im Ausgang des Mittelalters zu finden gewöhnt sind, wachsende Opposition der bürgerlichen Stadtgemeinde gegen die in alles hineinregieren wollende Kirche, vereinzelte ketzerische Bewegungen, bedenkliche sittliche Zustände; wir sehen auch bald, daß Windsheim keine eigene Politik machen konnte, sondern sich Nürnberg anschließen mußte. Bald aber treten doch auch eigentümliche Züge und nicht unbedeutende führende Männer heraus, wie gleich der erste etwas tumultuarische evangl. Prediger Thomas Appel und dann der ruhige und besonnene Pfarrer Andreas Altenstetter (1525—31), unter dessen Amtstätigkeit das Evangelium in Windsheim zum vollen Siege kommt. Die Darstellung ist klar und lebendig und erbaut sich auf fleißigst gesammeltem archival. Material. Das Stadtarchiv in W. freilich ist großenteils verschleudert. Unter den Beilagen ragen ferner hervor die (leider nicht kommentierten) Berichte des Bürgermeisters Sebastian Hagelstein vom Augsburger Reichstag. O. Clemen, Zwickau.

Die 4. Neubearbeitung von Heinrich Boehmer, „Die Jesuiten“ („Aus Natur und Geisteswelt“. Leipzig, Teubner, 1921. 109 S.) gibt wie die bisherigen Auflagen eine faßliche, sachlich-kritische Darstellung des Ordens und seines Systems. Einzelne umstrittene Fragen sind in der stark verkürzten neuen Auflage weggefallen; sie sollen in einem größeren Werk über den Orden Berücksichtigung finden. In der Beurteilung der jesuitischen Kasuistik und Mentalrestriktion ist Verfasser milder geworden; aber die sog. Jesuitenmoral findet nach wie vor strenge Kennzeichnung.

Die Canisiusbiographie von Otto Braunsberger, ein Band der jesuitischerseits herausgegebenen Sammlung „Jesuiten. Lebensbilder großer Gottesstreiter“, der also wie die gesamte Sammlung in erster Linie erbauliche Tendenzen verfolgt, ist in 2. und 3. verbesserter Auflage erschienen (Freiburg i. Br., Herder, 1921. XII u. 334 S.). Br. ist sich dessen bewußt, auch jetzt noch keine allen wissenschaftlichen Ansprüchen entsprechende Biographie haben schreiben zu können, vor allem weil die Briefausgabe noch immer nicht beendet sei; andere Gründe kommen hinzu. Unter den Verbesserungen und Erweiterungen nennen wir das neu eingefügte Kap. 17 über das Innere Leben des C., das sich freilich ganz überwiegend auf der erbaulichen Linie hält.

„Der hl. Alfons Maria von Liguori und die Gesellschaft Jesu in ihren freundschaftlichen Beziehungen zueinander“. Nach dem Holländischen

des Joh. Laur. Jansen C. S.S. R. (Holländisch-Nijmegen, Malmberg, 1914), bearbeitet von Klemens Maria Henze. XII u. 108 S. Freiburg i. Br.. Herder, 1920. — In der Lehre sind Jesuiten und Redemptoristen vielfach scharfe Gegner, und der zwischen ihnen ausgefochtene Kampf über Probabilismus und Äquiprobabilismus dauert noch heute an. Danach allein aber darf die Frage nach dem Verhältnis der beiden Orden nicht beantwortet werden. Liguori als „Lobredner" der S. J. gerade auch gegenüber ihrer Verfolgung in der Aufklärungszeit ist bekannt. Für mancherlei persönliche freundschaftliche Beziehungen und für das Zusammengehen in kirchenpolitischer Hinsicht erbringt das Schriftchen eine Menge authentischer Beweise (vgl. dazu Otto Braunsberger S. J., Die Jesuitenfreundschaft des hlg. A. v. L., in: Stimmen der Zeit 99, 1920, S. 477—480). Ohlemüller, Berlin.

Friedrich Zoepfl, Geschichte des ehemaligen Mindelheimer Jesuitenkollegs. IV u. 96 S. Dillingen a. D., Verlag des Archivs für die Geschichte des Hochstifts Augsburg. — Z. hat 1917 eine Geschichte des ehemaligen, 1526 verlassenen, Augustinerklosters in Mindelheim erscheinen lassen. Das Buch, das er nun vorlegt, bildet dazu die Fortsetzung, indem es die Geschichte des Jesuitenkollegs beschreibt, das an die Stelle des Augustinerklosters trat. In den Jahren 1618—1773 waren dort die Jesuiten. Es war eine nur kleine Niederlassung von begrenzter Bedeutung. Aber da die Akten zum großen Teile vorhanden sind, ließ sich doch ein reiches Bild der Geschichte, des Lebens und der Tätigkeit des Jesuitenkollegs entwerfen, besonders unter Heranziehung der handschriftlich im Mindelheimer Stadtarchiv vorhandenen Historia Collegii Mindelheimensis. In der äußeren Geschichte treten besonders hervor die schwere Schwedenzeit und die Zeit des spanischen Erbfolgekrieges und schließlich die Auflösung des Kollegs. Die innere Geschichte des Kollegs läuft naturgemäß infolge der straffen Zentralisation des jesuitischen Betriebs der Gesamtgeschichte im Jesuitenorden parallel, so daß sich keine Eigenarten entwickeln konnten. Ob aus den dem Verfasser als Nichtjesuiten unzugänglichen Ordensarchiven sich mehr hätte herausbringen lassen, steht dahin. Jedenfalls empfangen wir einen zuverlässigen Beitrag zur Geschichte der Bedeutung des Jesuitenordens auf religiösem, kirchlichem und kulturellem Gebiete, eine Ergänzung zu dem inzwischen erschienenen 3. Bande der „Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge" von Duhr S. J. Herm. Jordan, Erlangen.

Friedrich Wiegand, Siebenhundert Jahre Baltischer Kirchengeschichte (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie XXVI, 2). Gütersloh, C. Bertelsmann, 1921. 67 S. Ein ausgezeichneter Überblick, entstanden aus Vorträgen bei einer theologischen Kriegstagung mit Feldgeistlichen, Kandidaten und Studenten in Riga im März 1918. Besonders eingehend behandelt ist die Konkurrenz zwischen Herrnhutern und Landeskirche. O. Clemen, Zwickau.

Vom 17. Jahrhundert bis zur Gegenwart

Peter G. Mode, Source Book and Bibliographical Guide for American Church History. The Collegiate Press, George Banta Publishing Co. Menasha, Wisconsin, 1920. 735 S. — Der Theologischen Amerika-Bibliothek in Breslau ist durch den Kirchenhistoriker Prof. Rockwell, New-York, dieses nützliche Buch zur Verfügung gestellt worden, dessen Preis leider seine Anschaffung in Deutschland verhindern wird. In der Art von Mirbts Quellen zur

Geschichte des Papsttums sind die wichtigsten Dokumente zur Kirchengeschichte der Vereinigten Staaten gesammelt. Dabei ist nicht auf die Geschichte der einzelnen Sekte Wert gelegt, sondern ihr Beitrag zum religiösen und christlichen Leben in Amerika überhaupt soll in Erscheinung treten und ist der Maßstab der Auswahl. Auch die amerikanische Theologie hat Beiträge zur Kirchengeschichte in diese Sammlung geliefert. Besonders bedeutsam tritt hervor, wie stark das politische und soziale Leben der Vereinigten Staaten von der Religion und den Kirchen beeinflußt ist. Gerade diese Zusammenstellung zeigt, daß der religiös neutrale Staat unter dem Einfluß der religiösen Bewegungen des Volks steht, wenn nur diese religiösen Bewegungen Vitalität haben. Für die Einsicht in die Geschichte der nordamerikanischen Christenheit ist das Werk unentbehrlich.

Bornhausen, Breslau.

Joh. Viktor Bredt, Neues evangelisches Kirchenrecht für Preußen. 1. Bd. Die Grundlagen bis zum Jahre 1918. 623 S. Berlin, Georg Stilke. — Daß die bisherigen Darstellungen des evangelischen Kirchenrechts jetzt veraltet sind, bedarf keines Nachweises. Es wird sehr zu begrüßen sein, wenn recht bald nach Vollendung der neuen Verfassungen eine umfassende Darstellung der nachrevolutionären Rechtsbildungen vorgelegt wird. Bredt plant eine solche Arbeit und gibt einstweilen eine Schilderung der „Grundlagen", d. h. der Entwicklung bis 1918. Die preußischen Landeskirchen sind das Sonderthema; aber um ihr Werden verständlich zu machen, greift B. doch weit über die Grenzen Preußens hinaus. Gerade die Aufzeigung der Wurzeln der Entwicklung in den Kirchenbildungen der Reformationszeit beansprucht besonderes Interesse. B., selbst reformiert, verfolgt mit lebhaftem Eifer namentlich die reformierten Gestaltungen, wobei er auf alle Länder mit reformierten Kirchen — einschließlich Amerikas — achtet. Nebenbei nimmt er dabei auch auf den Einfluß reformierter Denkweise auf das wirtschaftliche und kulturelle Leben Bezug; die Aufstellungen Max Webers bezeichnet er als „für jeden Reformierten überzeugend" (S. 235). Im Zusammenhang der Rechtsgeschichte sind die zur Verfassungsbildung führenden Linien wichtiger. Die „volle Eigenart" reformierter Kirchenverfassung entstand dort, wo die Obrigkeit dem reformierten Bekenntnis feindlich war, in Deutschland am Niederrhein. Diese Kirche am Niederrhein ist nach B. die eigentliche Heimat der preußischen Landeskirche; was jene einfachen Bürger unternahmen, um ihren Glauben bekennen zu können, das „wurde maßgebend für das ganze evangelische Deutschland". Daher ist diese Kirche ausführlich behandelt (S. 257 ff.); ihre Einbeziehung in die preußische Landeskirche im 18. Jahrhundert findet eine genaue Darstellung, wobei die Rheinisch-Westfälische Kirchenordnung entsprechend gewürdigt wird. Kürzer, aber nicht nebensächlich werden die Landeskirchen der neuen Provinzen geschichtlich beschrieben; ebenso die selbständigen Bildungen der niedersächsischen Konföderation und der evangelisch-altlutherischen Kirche in Preußen. Ein letzter Abschnitt behandelt „Die Stellung der Kirche", und zwar 1. Kirche und Staat, 2. Die Verbindung der deutschen Kirchen (Einigungsbestrebungen), 3. Konfessionelle Verbindungen (Allg. ev.-luth. Konferenz, Reformierter Bund u. a.). — Das Buch verzichtet auf viele Einzelheiten, die sich sonst in den Darstellungen des Kirchenrechts finden. Es konnte das, weil es eben nicht das geltende Recht, sondern die geschichtliche Entwicklung geben will. Der große Vorteil dieses Verzichts ist eine glatte, sehr gut lesbare Darstellung; Belege und minder wichtige Notizen sind in Anmerkungen verwiesen. Unter diesem Gesichtspunkt ist das Buch sehr zu empfehlen. Freilich erhebt sich die Frage, ob die Daten

über den kirchlichen Rechtszustand von 1918, die doch in vielem überholt sind, nicht hätten gekürzt werden können. Auch wird dieser Rechtszustand gelegentlich als der von heute bezeichnet (z. B. S. 600), obwohl es doch derjenige von gestern ist. Der zweite Band wird unter diesen Umständen nicht ohne erhebliche, wenn auch im einzelnen fortführende Wiederholungen auskommen.

Zu den geschichtlichen Ausführungen näher Stellung zu nehmen, verbietet leider der Raum. Nur Weniges finde Platz. Den leitenden Grundgedanken verfolgt man mit lebhaftem Interesse; aber seine oben mitgeteilte Formulierung greift viel zu weit. Was die preußische Landeskirche vom Niederrhein übernahm, also Presbyterial- und Synodalverfassung, das reicht doch nicht hin, um die letztere als die „Heimat" der ersteren zu bezeichnen; jene Verfassungsgedanken sind in die preußische Landeskirche in eigentümlicher Weise eingebaut worden. Dennoch bleibt B.s Linienführung wertvoll; sie stellt die preußische Kirche in den Strom der gesamtevangelischen Verfassungsentwicklung hinein. — Daß der Unionsgedanke des Aufrufs Friedrich Wilhelms III. (1817) „völlig neu" war (S. 145), ist m. E. nicht zutreffend; der Unionsgedanke lag damals gleichsam in der Luft. Die Ausführungen über „die moderne evangelische Kirche" (S. 46ff.) vermag ich nicht zu unterschreiben. Ein solcher Allgemeintypus existiert nicht. Erstreckt B. ihn nur auf die Unionsgebiete, so sind doch auch diese sehr verschiedener Art. M. E. hätte schon hier manches berücksichtigt werden müssen, was erst später bei der Schilderung der einzelnen Kirchen mitgeteilt wird. Die Auffassung B.s über Luthers Stellung zum landesherrlichen Kirchenregiment („Notbehelf") halte ich für richtig; über einzelne Formulierungen ließe sich rechten. Die einleitenden Darlegungen über den Begriff der Kirche nach katholischer und evangelischer Auffassung wünschte ich mehrfach schärfer gefaßt; gerade der Kern der katholischen Kirchenidee ist nicht ausreichend herausgestellt. So hätte ich auch sonst manche Anmerkung zu machen. Aber ich möchte lieber nochmals betonen, daß die gesamte geschichtliche Schilderung, die in ihrer Sonderart eigenen Charakter trägt, dankbar zu begrüßen ist. Sie führt in sehr gefälliger Weise sowohl in die Probleme des Werdens der heutigen evangelischen Kirchen wie in die mannigfachen, vielerörterten großen Fragen des Kirchenrechts ein. M. Schian, Gießen.

Erich Seeberg, Zur Frage der Mystik. Leipzig, Deichert, 1921. 46 S. — Die Mystik des 17. Jahrhunderts: Jacob Böhme, die emblematische Mystik, die protestantische Mystik-Renaissance des Vorpietismus, die spanisch-französische Mystik werden analysiert. An der Hand dieses Materials werden dann die Probleme der mystischen Imitatio, des Voluntarismus in der Mystik, des Verhältnisses zwischen Mystik und Staat, des Gemeinsamen und Wesentlichen aller Mystik und ihres Verhältnisses zur Religion erörtert. Mystik ist „Urtrieb nach dem Einen" (S. 40, 7 u. 3), an sich noch nicht etwas Religiöses. Und weil Mystik „nicht in erster Linie Religion" ist, so ist der Schluß auch nicht die Kontrastierung der Mystik mit der Religion, sondern mit dem modernen Pansexualismus. — Zum zweiten Teil mit seinen sehr interessanten Urteilen möchte ich hier nur bemerken, daß man vielleicht doch am besten verschiedene Fassungen des Begriffs Mystik, engere und weitere nebeneinander anerkennt. Auch dem Historiker sehr wertvoll ist die klar durchgeführte Scheidung in mystische und moralische Imitatio, als mystische Transformation in Gott und rationale Nachahmung, und daneben vor allem überhaupt der Grundgedanke des Heftes, gerade aus der zum Teil fast ganz unbekannten Mystik des 17. Jahrhunderts sich das Material zu seinen Erörterungen zu holen. Hier bedauert man

nur immer wieder, daß der Mangel an Raum den Verfasser nur zu allzu kurzen Spaziergängen kommen läßt, besonders auch bei Böhme, bei dem er einen starken Einbruch protestantisch-lutherischer Gedanken herausstellt, und den er zuletzt nicht mehr als eigentlichen Mystiker faßt. Wenn ich bemerken möchte, daß bei Johann Arnd selber wohl weder von „mystischer Theologie" noch von „emblematischer Mystik" geredet werden kann, sondern beides erst seit etwa 1630 an sein „Wahres Christentum" herangetragen ist, daß vielleicht der Synkretismuscharakter der ganzen Zeit noch mehr im einzelnen hätte berücksichtigt werden können, daß für die quietistische Mystik man gern noch ein Wort zu Wieser, „Deutsche und romanische Frömmigkeit" (1919) gehört hätte, so soll dies alles doch den Wert des Heftes in keiner Weise herabsetzen. Es bietet bei aller Kürze eine Fülle von wertvollen Stoffen und Anregungen sowohl dem Systematiker als auch dem Historiker. W. Koepp, Halle.

Schon in seinen „Pastorenbildern aus dem alten Dresden" (1917), das leider als Vereinsschrift des Vereins für Geschichte Dresdens ein allzu verborgenes Dasein führt, hat Franz Blanckmeister inmitten der großen Reihe der von ihm behandelten charakteristischen Dresdener Theologengestalten von der Reformationszeit an über Pietismus und Aufklärung hinweg bis Harleß, Pfeilschmidt, Zapff, Franz u. a. auch Löscher ein kurzes Kapitel gewidmet (S. 90—97). „Der Prophet von Kursachsen, Valentin Ernst Löscher und seine Zeit" (Dresden, Franz Sturm, 1920. 306 S.) ist dann von ihm auf Grund fleißiger Studien in Druckschriften und Archiven (vgl. das Quellenverzeichnis S. 287—299) zum Gegenstand eines ausführlichen Kultur- und Sittenbildes gemacht worden, das trotz der populären und stellenweise leider recht erbaulichen Darstellungsweise auch von der Kirchengeschichtswissenschaft beachtet zu werden verdient. Die von ihm ausgeschöpften handschriftlichen Quellen konnten infolge des Charakters seines Buches leider nicht voll verwertet und mitgeteilt werden. Vgl. z. B. für das Kapitel über L.s Stellung zum Pietismus die Aufsätze Bl.s „Zinzendorf und Löscher" (Allg. evg.-luth. Kirchenztg. 1919, Nr. 15—18) als Ergänzung zu S. 176—208. Für L.s Stellung zur Aufklärung (S. 208 ff.) hätte nicht nur „Quo ruitis" (1735 ff.), sondern aus seiner gelehrten Zeit die „Praenotiones theologicae contra .... Atheos, Deistas, Indifferentistas, Antiscripturarios etc." (1708; ²1719) ausgeschöpft werden müssen. Über L. als Kirchenlieddichter hatte Bl. in seiner Ausgabe der „Geistlichen Lieder L.s" (1909) schon Tieferes gesagt. Bei der Darstellung seiner Bemühungen um das Schulwesen (S. 230 ff.) hätte L.s Bedeutung für den Gedanken einer Lehrerseminarbildung (mit Pohle, Der Seminargedanke in Sachsen, 1887), stärker hervorgehoben werden müssen. Zscharnack.

J. Oscar Andersen, Fra Trankebarmissionens Begyndelsestid. Sonderdruck aus Nordisk Missionstidsskrift, 1906. Aarhus, 1906. — Es ist mehr als ungewöhnlich, diese 1906 erschienene Untersuchung Andersens über die Anfangszeit der Trankebarmission jetzt noch anzuzeigen. Es darf aber doch geschehen. Denn sie ist in Deutschland völlig unbekannt geblieben, obwohl sie alle Vorzüge der A.schen Methode und Darstellung enthält, plastische Blicke in die dänische Kirche jener Tage gewährt, die Verbindung mit der allgemeinen Kirchengeschichte herstellt, mit Legenden, auch deutschen Legenden aufräumt und eine kritisch gereinigte Grundlage für die Geschichte der Trankebarmission schafft. Es hätte der deutschen Forschung wohl angestanden, mit dieser Untersuchung sich zu befassen. Aber weder die Kirchenhistoriker noch die Missionshistoriker haben sich mit ihr auseinandergesetzt. Andersens Schuld ist es nicht,

daß seine Arbeit auf deutschem Boden unbekannt blieb oder nicht zur Geltung kam; das Versäumnis liegt auf deutscher Seite. Daß solche Nichtachtung dänischer Forschungen zu bitteren Urteilen Anlaß geben kann, ist selbstverständlich. Es dürfte nicht allzu schwer sein, diesem Übelstand abzuhelfen. Wir werden heute mehr denn je der Mitwirkung der dänischen und skandinavischen Gelehrten bedürfen. Daran aber wird es nicht fehlen; wenn nur auf deutscher Seite dafür gesorgt würde, daß die Bekanntschaft mit der Forschung der nordischen Kirchenhistoriker nicht dem Zufall überlassen bleibt. Die Geschichte des Luthertums ist nun einmal in der Hauptsache eine Geschichte der Ostseevölker. Darauf müßten auch die deutschen kirchengeschichtlichen Zeitschriften und Gesellschaften mehr als bisher Rücksicht nehmen. Es kann natürlich nicht verlangt werden, daß jeder deutsche Kirchenhistoriker die skandinavischen Sprachen erlernt; die wenigsten werden dazu Gelegenheit finden. Wohl aber kann gefordert werden, daß die skandinavische wissenschaftliche Literatur auf kirchengeschichtlichem Gebiet methodisch bekannt gemacht wird. Scheel.

Joseph Feiner, Gewissensfreiheit und Duldung in der Aufklärungszeit, vom Verlag Gustav Engel, Leipzig, mit der Jahreszahl 1919 versehen, nach dem Vorwort schon Anfang 1914 beendet (72 S.), verspricht durch seinen Titel mehr, als es hält. F. beschränkt sich auf Deutschland, entwickelt aber auch auf diesem beschränkten Gebiet weder die Toleranzidee jener Zeit in lückenloser Vollständigkeit, noch bringt er die tatsächliche Lage zur Darstellung oder berührt die diesbezügliche Gesetzgebung. Am ausführlichsten werden Friedrich d. Gr., von Loen, Lessing, Moses Mendelssohn, Christian Dohm charakterisiert; ja Mendelssohns „Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum" (1783) und die von ihm 1782 aus dem Englischen übersetzte und bevorwortete „Rettung der Juden" von Manasse ben Israel, die beide 1919 vom Welt-Verlag, Berlin, in Neuausgaben herausgegeben sind („Die Weltbücherei. Eine jüdische Schriftenfolge", Nr. 1/2 u. 3. 127 S. u. 63 S.), sowie Dohms „Über die bürgerliche Verbesserung der Juden" (1781) bilden geradezu den Kern des Ganzen, neben dem die anderen einschlägigen Fragen der Gestaltung des Toleranzstaates, des Zensurwesens, der innerkirchlichen Freiheit u. dgl. eben nur gestreift werden. Alfred Wolff, „Der Toleranzgedanke in der deutschen Literatur zur Zeit Mendelssohns", 1915 (vgl. ZKG. 36, S. 603), hat bereits tiefer gegraben. Für eine der einschlägigen Fragen „Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte", zu der F. unbedingt hätte Stellung nehmen müssen, liegt jetzt die so betitelte vielumstrittene Schrift Georg Jellineks in 3. Aufl., unter Verwertung des handschriftlichen Nachlasses, durchgesehen und ergänzt von dem Sohn Walter Jellinek, vor (München u. Leipzig, Duncker & Humblot, 1919. XIX u. 85 S.). Das ausführliche Vorwort berichtet über den Stand der Frage und verteidigt J.s Auffassung gegen ihre Kritiker auch durch z. T. neue Hinweise, wobei er bei der These von der religiösen Freiheit als des geschichtlich ersten Menschenrechts und dem ursächlichen Zusammenhang zwischen Religion und Rechteerklärung zugibt, daß die Entscheidung nicht einfach sei, wenn man die Schwierigkeit jeglicher ideengeschichtlicher Feststellung bedenke (S. XIf.). Das für diese Frage besonders wichtige erste Agreement of the People v. J. 1647 mit seiner Erklärung von fünf auch vom Gesetz nicht antastbaren Urrechten, als erstem dem der Religionsfreiheit, hat W. J. dem Textanhang (S. 78ff.) hinzugefügt; gerade aus seiner Formulierung geht aber übrigens hervor, daß man nicht ein „Menschenrecht", sondern die Sphäre Gottes vor dem Eingreifen einer „menschlichen Macht"

schützen will, also ein „Menschenrecht der Religionsfreiheit“ nicht kennt! (vgl. dazu Zscharnack in RGG. IV, S. 294). In der Schrift selbst ist auf Grund der im Nachlaß vorgefundenen Blätter u. a. das Kapitel über das Naturrecht und seine von J. ja nie ganz geleugnete, von anderen freilich als primär betonte Bedeutung für die Erklärung der Menschenrechte erweitert worden (S. 57 ff.), ebenso z. B. der Abschnitt über die geschichtliche Stellung Roger Williams (S. 47 ff.), ohne daß übrigens der Frage des Ursprungs seiner Gedanken nachgegangen würde.

Jos. Engert hatte schon 1909 „H. S. Reimarus als Metaphysiker“ dargestellt (vgl. ZKG. 1910, S. 518 f.). Das Thema seiner neueren Arbeit „Der Deismus in der Religions- und Offenbarungskritik des Hermann Samuel Reimarus“ (Wien, Österreich. Leo-Gesellschaft, 1916. XII u. 123 S.), führt ihn zu einer vom katholischen Standpunkt aus geschriebenen kritischen Darstellung der religiösen und theologischen Gesamtstellung dieses „Wolfenbüttler Fragmentisten“, seiner Anschauung von der natürlichen Religion, seiner religiösen Erkenntnislehre, seiner Kritik des Übernatürlichen und allgemeinen Offenbarungskritik; diesen vier Kapiteln ist als rein historisches Kapitel das über die Fragmente der R.schen „Schutzschrift“, ihre Geschichte, ihre Gegenschriften und ihren Verfasser, vorangestellt, desgleichen eine Einleitung über die ihnen vorangegangene englische deistische Bewegung, wobei E. freilich leider nicht wesentlich über die Aufzählung von Büchertiteln hinauskommt, statt der Frage der Beeinflussung R.s durch den englischen Deismus, aus dem Schriftsteller wie Toland, Collins, Bolingbroke, Wollaston, Hume u. a. von R. wiederholt zitiert worden sind, wirklich näher zu treten. Der ohne Frage richtige Satz, R. stelle „den Koinzidenzpunkt des deutschen Idealismus mit der englischen Bibelbestreitung“ dar, bleibt daher in seinem zweiten Teil unbelegt, und E. wendet wie in seinem ersten Buch seine ganze Aufmerksamkeit dem Nachweis der Zugehörigkeit R.s zur Leibniz-Wolfschen idealistischen Philosophie zu. Jene Lücke hat offenbar ihren Grund darin, daß Verf. keine eigene Kenntnis des englischen Deismus, so wenig wie der holländischen kritischen Bewegung besitzt, sondern sich fast nur auf Lechler stützt, auch sonst nicht die neuere Literatur zu den von ihm behandelten Fragen genügend heranzieht. Für den Fragmentenstreit nennt er z. B. des Unterzeichneten „Lessing und Semler“ nicht, ebenso nicht zur Frage der Bibliographie der R.schen „Schutzschrift“ die Studie von Hans v. Müller im Zentralblatt für Bibliothekswesen 33, 1916, S. 110—117.

Die vor dem Kriege auf Anlaß von Merkles Kongreßvortrag v. J. 1908 so heiß umstrittene Frage nach der kirchlichen Aufklärung im katholischen Deutschland (vgl. ZKG. 1910, S. 515 ff.; 1913, S. 132 ff.) ist inzwischen wieder zur Ruhe gekommen, damit leider auch, wie es scheint, der Anstoß, diese Aufklärung nach ihren Interessengebieten und ihren dogmatischen, kirchenrechtlichen, pädagogischen Bestrebungen ruhig und sachlich zu analysieren (von Merkles Gegnern vgl. z. B. Sägmüller, „Das Naturrecht im offiziellen Kirchenrecht der Aufklärung“, in Theol. Quartalschr. 94, 1912, S. 58—99; Ad. Rösch, „Zur Geschichte des kath. Religionsunterrichtes in der Aufklärungszeit“, in Pharus 1914, H. 7—8) oder durch Einzelforschung über die Personen der Aufklärungsperiode (etwa nach Art von Ludwigs „Zirkel von Würzburg“; Stölzles Sailer-Studien; Merkles „Bischof Sailer und die Aufklärung“, in Süddeutschen Monatsheften 1913, S. 724—748) sowie über die Geschichte der kirchenrechtlichen, dogmatischen und pädagogischen Aufklärung in einzelnen Kirchengebieten (wie Rößlers Studie über den Speyerer August von Limburg-Stirum oder Gulielminettis über Klemens Wenzeslaus in Augsburg) die vorhandenen

Lücken zu füllen. Immerhin ist einiges noch neuerdings erschienen. In der dem Prinzen Joh. Georg von Sachsen gewidmeten „Ehrengabe deutscher Wissenschaft, dargeboten von kath. Gelehrten“ (Freiburg i. Br., Herder, 1918) führen zwei Aufsätze in die damalige deutsche katholische, episkopalistische und nationalkirchliche Bewegung hinein: Hermann Cardauns, Die Entdeckung des Verfassers des Febronius (S. 717—742), einige, die Darstellung von Mejer ergänzende und richtigstellende Beiträge zu dem an Winkelzügen und Dissimulationen reichen Verlauf dieser Angelegenheit auf Grund der sehr reichhaltigen, zur weiteren Durcharbeitung dringend zu empfehlenden Archivexzerpte aus Rom, Wien, Mailand, die C.s Sohn, Ludwig C., hinterlassen hat, und Alexander Schnütgen, Ein Kölner Nuntius der Aufklärungszeit und die rheinischen Kurfürsten und Bischöfe (S. 743—766), gezeichnet nach den Nuntiaturberichten Capraras an den Kardinal Pallavicino, die in die Jurisdiktionskonflikte des Nuntius und sein konkretes Verhältnis zu den rheinischen geistlichen und weltlichen (hier vor allem zu Karl Theodor von der Pfalz) Fürsten gut hineinschauen lassen. — Ein größerer Kreis von Fragen jener Zeit wird in der Studie des Bibliothekars am Straßburger Priesterseminar J. Gaß über „Straßburger Theologen im Aufklärungszeitalter“ (1766—90) berührt (Straßburg, Le Roux, 1917. XVI u. 302 S. Vgl. Anzeige von Sägmüller, Theol. Quartalschr. 1920, S. 421 ff.), wobei die Anschauungen und Interessen der aufgeklärten kath. Theologen und Kirchenrechtler, vor allem der Freiburger (vgl. über diese jetzt Anton Retzbach, Heinrich Sautier. 1746—1810. Freiburg, Herder, 1919. S. 14—68. Dazu Anzeige von Sägmüller, ebenda, S. 423 f.), freilich meist nur in der Polemik dargestellt sind. Denn die vorrevolutionären Straßburger Theologen huldigten im Gegensatz zu denen am Nationalseminar der Revolutionszeit selber nicht der Aufklärung, sondern haben sich dieser in ihrer Gutachtertätigkeit, ihren Zeitschriftenaufsätzen, ihren kirchenrechtlichen und pastoraltheologischen Veröffentlichungen (Abbé Beck, Sättler, Ditterich u. a.) entgegengestemmt. — Aus der pädagogischen Bewegung der Aufklärungszeit hat endlich Franz Oberthür die langverdiente biographische Behandlung gefunden, zunächst durch R. Stölzle in einem kurzen Beitrag zu den „Lebensläufen aus Franken“ (München u. Leipzig, Dunker & Humblot, 1919), Bd. I, S. 336 — 358, wo auch seine Tätigkeit als Dogmatiker und als Philanthrop berührt ist, und dann vor allem auf St.s Anregung hin durch Ludwig Faulhaber, O. als Pädagoge (Langensalza, Beyer & S., 1921. VII u. 105 S.), wo neben seinen sorgfältig durchgearbeiteten Werken auch die vorhandenen ungedruckten Quellen benutzt und die pädagogischen Tendenzen neben den humanitären als die O. stets beherrschenden, die Dogmatik und das sonstige theologische Erbe zurückdrängenden dargestellt sind; der Reihe nach werden seine Anschauungen und Anforderungen betr. Familienerziehung, Kleinkinderpädagogik, Trivial-, Mittel- und Hochschulen, Hilfs- und Fachschulen entwickelt. Dabei wird O. leider zu sehr isoliert. Wie man sein theologisches Wirken in Zusammenhang mit dem von Berg, Gregel, Onymus u. a. betrachten muß, so geben O.s eigene Selbstbiographie, die F. oft zitiert, und seine schulgeschichtlichen Ausführungen im „Erziehungssystem“ (F., S. 27 ff.) Anlaß, ihn in den Kreis zugehöriger Gestalten hineinzustellen. Beim biographischen Abriß (S. 1 — 13) hätte Verwertung finden können, was s. Z. Karl Geiger im Archiv für Neuere Sprachen 74, S. 33—44, über O.s Besuch bei Goethe i. J. 1777 berichtet hat. Wer die hier durch die erwähnte isolierende Betrachtung gelassene Lücke ausfüllen will, für den kommt gerade rechtzeitig die auch durch Stölzle beeinflußte,

umfassendere Studie von Wilhelm Büttner, Michael Ignaz Schmidt als Katechet (Paderborn, Schöningh, 1921. VII, 215 S.). B. schrieb diese Studie über den bekannten „Geschichtschreiber der Deutschen", dessen erste Lebensbeschreibung übrigens der eben behandelte Oberthür (1802) geschrieben hat, als „einen Beitrag zur Geschichte der Katechese im Aufklärungszeitalter" als dem Zeitalter, in dem der Schule in ganz anderem Umfang als bisher (S. 9f.) die Aufgabe der Erweiterung und Ergänzung der Kirchenkatechese überwiesen (S. 193 ff.), ja geradezu der Schwerpunkt der religiösen Jugendunterweisung in die Schule verlegt und die bisherige, sehr reformbedürftige sonntägliche Kirchenkatechese (s. S. 4ff. 10ff.) in die Schulkatechese überführt und dieser die neue „sokratische" Methode gegeben wurde. An der Persönlichkeit Schmidts, an seiner Praxis und seiner Schriftstellerei (auch seinem schriftlichen Nachlaß in Würzburg, München, Wien) illustriert B. die Motive der damaligen Reform der Katechese und die Art der neuen Katechese nach ihrem Ziel, ihren Stoffen, ihrer Methode, ihren pädagogischen und religiösen Hilfsmitteln, ihren Anforderungen an den Katecheten, ihrem äußeren Rahmen. Diesem großangelegten Hauptteil, in dem es an vergleichenden Hinweisen vor allem auf Gestalten wie Bischof Colbert und Fleury in Frankreich, Felbiger und Oberthür auf deutschem kath. Boden, den von Schm. hochgeschätzten Mosheim deutsch-protestantischerseits, aber auch auf andere kleinere Zeitgenossen nicht fehlt, sind vorangestellt eine katechetisch-geschichtliche Milieuschilderung, die Thalhofers bekannte Darstellung der Entwicklung des kath. Katechismus in Deutschland hier und da vor allem territorialgeschichtlich für das fränkische Gebiet ergänzt und auch die Entwicklung des manchem übrigens bedenklichen (vgl. S. 14 Anm. 2) und lange vernachlässigten Biblischen Unterrichtes beachtet, sowie ein kurzer biographischer Abriß; angehängt ist außer einer Gesamtwürdigung Schm.s ein Abschnitt „Schm. und die Aufklärung". Im Blick auf das Ganze darf man sagen, daß der Verf. einen soliden Beitrag zu der von ihm als „Ehrenfrage der katholischen Historiographie" empfundenen objektiven Erfassung und Würdigung der Aufklärungsbewegung geliefert hat, obwohl er stellenweise vielleicht zu ängstlich darauf aus ist, Schm. von den Vorwürfen einer Gemeinschaft mit den rationalistischen „Aufklärern" zu reinigen. Zscharnack.

Rudolf Lehmann, Die deutschen Klassiker Herder, Schiller, Goethe (Die großen Erzieher, ihre Persönlichkeiten und ihre Systeme, hrsg. von Rudolf Lehmann, Bd. IX/X). Leipzig, Felix Meiner, 1921. VIII u. 342 S. — In eigentümlicher und anziehender Weise will dieses Buch eine Ideen- und Entwicklungsgeschichte der Pädagogik zur Zeit unserer Klassiker sein, zeigen, wie der Ideen- und Zielgehalt der Erziehungslehre einerseits von den Persönlichkeiten führender Männer, anderseits und hauptsächlich von den allgemeinen Denkrichtungen und -bewegungen der Zeit her beeinflußt wird, dabei aber auch kritisch herausheben, was von den Gedankenleistungen jener Zeit für uns heute noch fruchtbar und wertvoll ist. So wird jeder der drei großen Abschnitte über Herder, Schiller, Goethe mit einer wertvollen Charakteristik der Persönlichkeit, des Künstlertums und der Lebensumstände eingeleitet. Als Hauptinhalt des Buches wichtiger sind dann die Darlegungen und Würdigungen der pädagogischen Ideen der drei Denker. Der feinfühlige, allempfängliche, aber wenig gestaltungskräftige Herder geht von dem Humanitätsideal der Aufklärung aus, d. h. dem Streben nach Allheit und Allseitigkeit des Menschentums, das aber, wie ihm erstmalig klar wird, von Jedem besonders gestaltet werden muß und auch schon nach Nationen verschieden ist. Wie aber

der Weg von dem allgemeinen Ideal zur besonderen Bildung des Einzelnen führt, wie die im allgemeinen Ideal liegende Gefahr verflachender und theoretisierender Allgemeinbildung vermieden werden kann, das sucht man bei Herder noch vergebens. — Mit energischen Schritten geht der stets willensmächtige, heroische Mensch und Denker Schiller in den nicht vielen Schriften, die er erzieherischen Fragen gewidmet hat, auf eine Lösung zu: die Kunst soll den Zwiespalt zwischen dem allgemeinen Ideal und der Besonderheit der Einzelnen und der Völker überwinden. Sie soll im Spiel die allgemeine Idee zur konkreten Wirklichkeit werden lassen; die Erziehung soll eine ästhetische sein. Aber der Beweis der Möglichkeit dafür ist auch in Schillers Schriften kaum angegriffen, geschweige denn geführt; Sch. bewegt sich in abstrakten, blutleeren Erörterungen, wo notwendig empirisch-psychologische Untersuchungen hätten geführt, Tatsachen hätten beigebracht werden müssen. Das Problem der künstlerischen Erziehung von Mensch und Volk, wie es erstmalig Schiller klar gesehen hat, ist noch der Gegenwart gestellt und von ihr in bewußterer und gereifterer Weise zu fördern. — Als reicher und fast allzu reich veranlagter Mensch, voll innerer Spannungen, nach schwer errungenem Ausgleich, groß und gütig, aber systematischem Denken und schematischen Regelungen abgeneigt, trat Goethe erst in späterem Alter theoretisch-pädagogischen Problemen näher. Seine ganze Gedankenwelt und -entwicklung lieferte ihm eine breite Grundlage und die Voraussetzung für seine pädagogischen Ideen. Seine Natur- und Weltanschauung überwindet den Gegensatz zwischen Individuum und Allgemeinem (Gesetz) durch den Begriff der organischen Entwicklung, seine Ethik den Gegensatz zwischen egoistischer und altruistischer Willensrichtung durch den Begriff der Tüchtigkeit, die als persönlich kraftvolle Betätigung zugleich stets auch den Anderen, der Allgemeinheit zugute kommt. Von solchen Voraussetzungen aus faßt er überhaupt erstmalig das Problem der individuellen Bildung und Erziehung in seiner ganzen Tiefe. Selbsterziehung und ihre Grenzen, die Frage, ob man den Einzelnen nach seiner individuellen Anlage oder im allgemeineren Sinne erzieherisch beeinflussen solle, wird von ihm aufgeworfen. Als maßgebendes Ziel der Erziehung enthüllen sich ihm schließlich die Bedürfnisse der Gesellschaft, als das Mittel zu seiner Erreichung die Ehrfurcht. Alle Probleme moderner Pädagogik sind bei Goethe bereits gefühlt und aufgeworfen, ohne daß seine Anschauungen und Lösungen bei der meist unglücklichen Form ihrer schriftstellerischen Darstellung auf Mit- und Nachwelt tiefer eingewirkt hätten. Die Gegenwart mit ihren vielfach verwandten Ideen und Problemstellungen kann aus den Goetheschen Gedanken noch manches lernen. Und eben diese, noch heute fruchtbaren Elemente klassisch pädagogischer Anschauungen zu vermitteln, zu zeigen, wie sie historisch erwachsen und auch bedingt gewesen sind, ist das Hauptziel des L.schen Buches.

B. Schmeidler, Erlangen.

Trotz der Forschungsarbeit, die seit 1905/6 an Lessings philosophischen und theologischen Schriften geleistet worden ist, läßt Christoph Schrempf sein damals als Einführung in L.s Denkweise geschriebenes Buch Lessing als Philosoph in unveränderter 2. Aufl. ausgehen (Frommanns Klassiker der Philosophie, XIX. Stuttgart, Frommanns Verlag, 1921. 193 S.). Es würde mehr bieten, wenn Schr. sich mindestens da, wo er in der Deutung L.s abweicht, mit den Arbeiten von Zscharnack, Loofs, Wernle, Gustav Krüger, Kofink, den Studien von Rade, Heinrich Scholz, Fittbogen u. a. auseinandergesetzt hätte. Damit sein Buch als Dokument seiner eigenen philosophischen Entwicklung nicht entwertet oder verfälscht werde, lehnt er es sogar ab,

auch nur der Einleitung und dem Schluß mit ihrer Kritik eine Umformung zuteil werden zu lassen, obwohl er im Vorwort selbst hervorhebt, daß er entsprechend seiner eigenen geistigen Weiterentwicklung in den verflossenen 15 Jahren über den Wert der höchsten und letzten Gedanken Lessings heute nicht mehr ganz so denke wie einst; solche Leser, die sich dafür interessieren, verweist er auf seine im vorigen Jahre herausgekommene Schrift: „Vom öffentlichen Geheimnis des Lebens". — Als Gesamtdarstellung von Lessings Leben und Schrifttum, die zur Ergänzung der Skizzen Schr.s immer wieder zur Hand genommen werden muß, besitzen wir übrigens heute neben der klassischen L.biographie Erich Schmidts (3. Aufl. 1909) die kulturgeschichtliche Darstellung und Wertung L.s in Waldemar Oehlke, L. und seine Zeit (München, Beck, 1919. 2 Bde.), der gerade auch in den das Religiöse und Theologische behandelnden Kapiteln eine dem Gegenstand kongenialere Einstellung auch als E. Schmidt zeigt (vgl. die Anzeige von Robert Petsch ThLz. 1919, S. 252 f.).

Eine sehr vornehm ausgestattete Kant-Ausgabe in kleinen einzeln käuflichen Bändchen läßt der Inselverlag in Leipzig erscheinen. Als 6. Band (1920) hat Felix Groß dort Kants Kritik der Reinen Vernunft herausgegeben, und zwar wie die meisten neueren Ausgaben nach der 2. Aufl. von 1787, deren Vorzug gegenüber der 1. Kant selbst betont hat, ohne daß man aber für ein Kantstudium die 1. Aufl. entbehren könnte; Gr. hat leider auf Textvergleiche verzichtet; auch auf Einleitungen irgendwelcher Art und nur am Schluß ein der 2. Originalausgabe bekanntlich fehlendes Inhaltsverzeichnis (S. 643—648) hinzugefügt.

Heinrich Meisner hatte 1919 Schleiermachers Brautbriefe bei Friedrich Andreas Perthes A.-G., Gotha herausgegeben (vgl. die Anzeige in ZKG. N. F. I, S. 456 f.), die inzwischen 1920 in 2. Aufl. erschienen sind, mit unveränderten Texten und auch mit unveränderter Einleitung, obwohl die Breite ihrer sexualethischen Ausführungen und das Urteil über Schl.s Verhältnis zum weiblichen Geschlecht mehrfach theologischerseits kritisiert worden war (vgl. z. B. Rade und Nithack-Stahn Christl. Welt 1920, S. 462 f.). Diesem Briefbande hat M. nun in demselben Verlag eine neue Schleiermacher-Briefsammlung folgen lassen, die in großem Stil und auf Grund handschriftlicher Nachprüfung der gedruckten Briefe den Versuch, den Briefschatz Schleiermachers der breiteren Öffentlichkeit zu erschließen, wieder aufnimmt, den 1906 Martin Rade mit seinen „Schleiermacher-Briefen" bei Eugen Diederichs, Jena, unternommen hatte. Wählte R. damals in seinem Bändchen Briefe aus Schleiermachers ersten 40 Lebensjahren aus, so beschränkt sich der vorliegende Band der neuen Sammlung „Schleiermacher als Mensch. Sein Werden" vorläufig auf die Familien- und Freundesbriefe 1783—1804, die hier z. T. in einer von den Diltheyschen Texten abweichenden neuen Form, z. T. auch erstmalig dargeboten und mit einer Einleitung (23 S.) und Anmerkungen versehen sind (368 S.). Der Herausgeber hat Recht, wenn er das, was er für die genannten Werdejahre Schleiermachers bietet, „einen teilweise neuen, jedenfalls aber gereinigten Kommentar für diese Lebensperiode" nennt. Und damit ist gesagt, daß diese Ausgabe auch dem Fachmann etwas zu sagen hat. Wie in der Ausgabe der Brautbriefe, so nimmt übrigens auch in diesem Band das vielumstrittene Kapitel „Schleiermacher und die Frauen" einen breiten Platz ein (dazu S. 12 ff. der Einleitung; aus den Briefen über dieses Thema vgl. z. B. den an die Schwester Charlotte vom 23. März 1799, S. 135 ff.).

Daß auch die theologische wissenschaftliche Welt an der Herausgabe von Wilhelm Diltheys Gesammelten Schriften eminent interessiert ist, ist

schon wiederholt auf Anlaß der Veröffentlichung ihres von den geplanten Bänden zuerst ausgegebenen 2. Bandes (vgl. dazu ZKG NF. II, S. 217f.) ausgesprochen worden. Und kürzlich erst wieder hat Ernst Troeltsch in seiner Anzeige des seitdem erschienenen 4. Bandes (ThLz 1922, S. 231) sehnsüchtig schnellste Fortsetzung der Reihe gewünscht; denn: „die gegenwärtige Lage der geisteswissenschaftlichen Arbeiten verlangt immer dringender darnach". Jener 4. Band (Leipzig, Teubner, 1921. X, 583 S.) enthält Die Jugendgeschichte Hegels und andere Abhandlungen zur Geschichte des deutschen Idealismus, die Hermann Nohl, D.-schüler und Herausgeber von „Hegels theol. Jugendschriften" (1907), teils aus Zeitschriften und Sammelwerken herausgehoben, teils aus den sehr schwer zu ordnenden Nachlaßpapieren D.s zusammengestellt hat, und die alle zusammengehören, weil sie ebenso wie die erstmals 1906 publizierte Akademievorlesung über den jungen Hegel (S. 5—187) und die hier nun mit dieser zusammengefügten neuen Nachlaßstücke über Hegel (S. 191—282: Analyse seines Jenaer Systems, Berliner Periode, die deutsche Philosophie in der Epoche Hegels) einmünden sollten in D.s „Studien zur Geschichte des deutschen Geistes". Wie hier auch die theologische Entwicklung berücksichtigt werden sollte, zeigen die Studien des 2. Bandes und ebenso aus diesem 4. Band außer der Analyse der theologischen Studien Hegels die Aufsätze über Kants Zensurstreit wegen der freien Religionsforschung (S 285—309), über Schleiermachers Entwicklung (S. 354—402), über Ferd. Chr. Baur (S. 403—432) und „Aus Eduard Zellers Jugendjahren" (S. 433 bis 450). Zur Philosophiegeschichte gehört die Studie über Jakob Sigismund Beck, seine Stellung in der Transzendentalphilosophie und seinen auf der Rostocker Universitätsbibliothek aufbewahrten Briefwechsel mit Kant (S. 310—353), zur Unterrichtsgeschichte der Aufsatz über Süvern und seine reformerisch-organisatorische Tätigkeit (S. 451—506). Als biographischer Aufsatz tritt noch der über Carlyle hinzu (S. 507—527). In D.s Systembau und seine Art der Behandlung der Philosophiegeschichte als Entwicklungsgeschichte der Systeme läßt endlich die S. 528—554 abgedruckte Abhandlung über „Die drei Grundformen der Systeme in der ersten Hälfte des 19. Jhd.s („Archiv f. Gesch. d. Phil." XI, 1898) hineinschauen, die den Positivismus mit seinen unkritischen Ausschreitungen bis zum Materialismus hin, den objektiven Idealismus und den Idealismus der Subjektivität bzw. der Freiheit unter besonderer Herausarbeitung des französisch-englischen Spiritualismus als die drei philosophischen Weltanschauungstypen aus der Frühzeit des 19. Jhd.s analysierte, voneinander abhob und doch wieder ihre Verbindung durch Zwischenglieder nachwies. Der letzte Aufsatz des Bandes, auch aus dem „Archiv f. Gesch. der Phil.", der zur Schaffung von Literaturarchiven als Parallele zu den historischen Urkunden- und Aktenarchiven aufruft und deren Bedeutung für das Studium der jetzt infolge der handschriftlichen Verluste so lückenhaft zu erforschenden Geschichte des geistigen Lebens darlegt (S. 555—575), ist nicht nur wertvoll durch seine praktische Anregung, sondern enthält weit mehr als sein Titel andeutet. Er gibt einen knappen Abriß der Philosophiegeschichtschreibung und entwickelt die methodischen Grundsätze für die D.sche Art der geistesgeschichtlichen Forschung, die sich ihm wie schon in seiner Schleiermacherforschung, so insonderheit ja auch wieder bei seinen den Kern dieses Bandes bildenden Hegelstudien „aus den Papieren" heraus, über deren Anlaß und deren Motive Nohls Vorwort (S. V ff.) kurz orientiert, bewährt hatte (vgl. hierfür noch seine hier nicht wieder abgedruckten, zielsetzenden Rezensionen über die Ausgabe des Hegelschen Briefwechsels im Archiv f. Gesch. der Phil. 1888, S. 289 ff. und von Kuno Fischers Hegel in DLz 1900, Nr. 1). — Der Heraus-

geber erinnert für die Wertung der in Bd. 4 zusammengestellten Nachlaßstücke mit Recht daran, man solle sich dabei immer bewußt halten, daß sie Fragmente sind und nicht als das Ganze und als etwas Fertiges genommen werden dürfen. Sie bieten gleichwohl unendlich viel Belehrung, Anregung und Bereicherung. Freilich da wo die historische Forschung inzwischen weitergeschritten ist, hätte dies doch inmitten der am Schluß stehenden, jetzt fast rein bibliographischen Anmerkungen, gleichsam als Warnung für den Nichtfachmann, kurz notiert werden sollen; dazu würde z. B. — um wenigstens diese Einzelheit zu nennen — gehören der Hinweis, daß die von D. in seinem Kantaufsatz (aus: „Archiv" 3, 1890) festgehaltene Angabe Borowskis, Kants „Religion" sei von der Königsberger theol. Fakultät das Imprimatur erteilt worden, das er doch nach D.s eigenem Rostocker Msfund von dieser gar nicht erbeten hat (!), inzwischen durch Emil Arnoldts Forschungen (1898, Neudruck in dessen Ges. Schriften, Bd. VI, Berlin 1909, S. 25 ff.) verbessert bzw. ergänzt worden ist, und daß tatsächlich die Jenaer philosophische Fakultät die Druckerlaubnis gegeben hat, nachdem offenbar die von Kant angegangene (Königsberger?) theol. Fakultät Kants Gesuch entsprechend ihre Inkompetenz zur Zensur dieser „philosophischen Theologie" ausgesprochen hatte. Zscharnack.

J. Oskar Andersen, Festskrift i Anledning af det danske Missionsselskabs Hundrede-Aars-Jubilaeum: I. Rönnes Liv. København, i Hovedkommission hos O. Lohse, 1921. 193 S. — Diese anläßlich der Säkularfeier der dänischen Missionsgesellschaft erschienene Biographie des Begründers dieser Gesellschaft, des dänischen Pastors Bone Falch Rönne (1764—1832), zeigt alle Vorzüge des Kirchenhistorikers Andersen: die sorgfältige Methode, die liebevolle Versenkung in die Einzelheiten und den Blick für die großen Zusammenhänge und Wirklichkeiten. Hier wird ein Stück segensreicher dänischer Kirchengeschichte im Rahmen der allgemeinen Kirchengeschichte wieder lebendig. Die Fäden namentlich zur deutschen und englischen Kirchengeschichte und hier wiederum zur Erweckungsbewegung werden sichtbar, aber auch die Bodenständigkeit Rönnes wird plastisch gezeichnet: seine Beziehung zum dänischen Supranaturalismus, sein langsamer Übergang zum alten Glauben, seine der Erweckung dienenden Schöpfungen in seinem Pfarrort Lyngby bei Kopenhagen, die in der Begründung der dänischen Missionsgesellschaft gipfelten, die Widerstände, auf die er stieß, die Berührung mit Grundtvig und Wexels. Auf das besonnene Urteil A.s über Rönnes Missionsarbeit sei besonders hingewiesen. Hier wird die überscharfe Kritik aus Grundtvigschen Kreisen auf ihr richtiges Maß zurückgeführt. Die Erfahrungen, die man zu Rönnes Zeit von der Mission hatte, ließen es gerechtfertigt erscheinen, daß er, namentlich so lange die Mittel gering waren, den Missionaren in Grönland und Westindien vor allem mit Bibeln und religiöser Literatur helfen wollte, oder daß er nach den Mitteilungen, die er aus Grönland erhalten hatte, die Missionare und Katecheten mit Geld unterstützte oder darauf drang, daß die Kirche in Julianehaab errichtet werde. Das war trotz aller Kritik eine wirkliche Unterstützung der Mission; das Geld war nicht unnütz verschleudert. Dies Urteil Andersens ist zutreffend. Ebenfalls das andere Urteil, daß Rönne zu den erfolgreichen Männern der dänischen Kirchengeschichte seiner Zeit gehörte. Er war einer von denen, die zufolge ihrer Berührung mit der großen ausländischen Bewegung „Reichsgottesarbeit" in Dänemark ins Werk setzten. Scheel.

Johannes Kißling, Der deutsche Protestantismus 1817 bis 1917. Eine geschichtliche Darstellung. 2 Bände. Münster i. W.,

Aschendorff, 1917/18. XI, 422; XI, 440 S. — Das auf eingehenden Studien beruhende, geschickt und anschaulich geschriebene, zweibändige Werk des bekannten katholischen Darstellers des Kulturkampfes wird, wie er selbst in der Einleitung erwartet, auch von Andersdenkenden respektvoll aufgenommen werden. Enthält es doch eine so ausführliche Darstellung der Geschichte des deutschen Protestantismus im 19. Jahrhundert, wie wir sie leider aus evangelischer Feder noch nicht besitzen. Auch soll gern betont werden, daß der Verfasser nicht nur von jeder Gehässigkeit sich freigehalten, sondern auch sich Mühe gegeben hat, den Stoff ruhig und gerecht zu beurteilen. Daß trotzdem eine polemische oder wenigstens eine für das Wesen des Protestantismus verständnislose Grundtendenz vorherrscht, ergibt sich aus seiner Gesamtauffassung des geschichtlichen Verlaufs. Im ersten Buch „Union und Reaktion" (1817—35) schildert K. zunächst und zwar durch die Brille der orthodoxen Gegner das Unionswerk und die Kirchenverfassungsfragen, deren irrationale Lösung in der absolutistischen Behandlung der evangelischen Kirche durch den Staat resp. den Landesbischof auch er empfindet. Den Kapiteln über den Niedergang des von K. nur in seiner Negation gesehenen Rationalismus und über das Wiederaufleben des Pietismus folgt ein Abschnitt über Schleiermacher, den K. wegen seiner nationalen Wirksamkeit hochschätzt, wie er ihn als Theologen wegen seiner Häresien kritisiert. In den folgenden Kapiteln über das Verhältnis der deutschen Protestanten zu den Katholiken und über die Konvertiten wird der Umschlag der bisherigen irenischen Stimmung allein durch die provozierenden Jubelfeiern der Reformation begründet und nicht weniger einseitig die evangelische Unduldsamkeit gegenüber den Konvertiten beklagt. Das im letzten Abschnitt des ersten Buches geschilderte religiöse Leben dieser Zeit steht nach dem Urteil des Verfassers infolge der unchristlichen Religion der Klassiker wie des nachwirkenden Rationalismus im Zeichen des rapiden Niederganges. Das zweite Buch umfaßt die Jahre 1835—60: „Die Neuorthodoxie im Kampf gegen theologischen, kirchlichen und kirchenpolitischen Radikalismus". In D. Fr. Strauß sieht K. den Schlußstein des 100jährigen Zersetzungsprozesses in der protestantischen theologischen Wissenschaft. Der zumeist reaktionär wirkende Einfluß der Märzrevolution auf die Kirchenverfassungs- und Bekenntnisfrage wie auf die Einheitsbestrebungen und die Anfänge der Innern Mission wird eingehend und richtig geschildert, freilich immer dabei der Nachdruck auf die erschreckende Uneinigkeit der Protestanten gelegt. So sympathisch K. die katholisierenden Neigungen und die gläubige Theologie des Neuluthertums sind, so wenig Verständnis vermag er schon der Vermittlungstheologie entgegenzubringen. Erst recht einseitig ist das Kapitel über die Entstehung des politischen Protestantismus infolge der Kölner Wirren und K.s Urteil über den preußisch-protestantischen Eifer Bismarcks und sein engherziges konfessionelles Vorurteil. Die allgemeinen religiösen Verhältnisse in der nachmärzlichen Reaktionszeit erscheinen dem Verfasser auf evangelischer Seite gegenüber dem großen Fortschritt des deutschen Katholizismus, trotz einer gewissen Besserung im einzelnen, im ganzen nach wie vor bedingt durch die Aufklärung und den Neuklassizismus und deswegen außerordentlich traurig. Das dritte Buch behandelt dann den „Protestantismus während der liberalen Ära Deutschlands" (1860—90): die Gründung des Protestantenvereins; den Renan-Leben-Jesu-Streit; die gescheiterten Einheitsbestrebungen; die Kirchenverfassungen; die liberale antikirchliche Politik

dieser Jahre, die „von der Lüge lebte, daß der Katholizismus infolge des Vatikanums staatsgefährlich sei“; den Kulturkampf, den der deutsche Protestantismus vorzubereiten reichlich beigetragen, und der ihm zugleich die schwerste Wunde in der katastrophalen Wirkung der Zivilstandsgesetzgebung gebracht habe; die verschiedenen theologischen Strömungen, die K. einstimmen lassen in die Klagen der protestantischen Orthodoxie über die Glaubensverwüstung durch die ungläubige Theologie, und schließlich den destruktiven Einfluß der liberalen Ära auf das religiöse Leben. Im vierten Buch „Aus dem deutsch-protestantischen Kirchenleben der letzten Jahrzehnte“ (1890—1917) folgt der Klage über die giftige Saat konfessionellen Haders, die sich der „Evangelische Bund“ habe zuschulden kommen lassen, eine Schilderung der wechselvollen Behandlung der sozialen Frage in der evangelischen Kirche, unter höchster Anerkennung Stöckers und v. Bodelschwinghs. Dann wird aufs neue die verwüstende Wirkung der kritischen Theologie eingehend dargetan und das einzige Einheitsband zwischen den zwei Religionen im deutschen Protestantismus in der Kampffront gegen Rom gefunden. Nach einer Erörterung der neuesten Probleme des kirchlichen Zusammenlebens von Positiven und Modernen sowie der Trennung von Staat und Kirche schließt das Werk bezeichnenderweise mit dem Schmerzensruf eines Orthodoxen zum Reformationsjubiläum 1917: „Die einzige ideale Macht, die in Deutschland Einfluß hat auf das Volksleben, ist heutzutage die römische Kirche, weil sie katholisch ist.“ — Aus der gegebenen Inhaltsskizze erhellt K.s Tendenz. Nicht nur, daß er sich mit Vorliebe mit den Schwächen des deutschen Protestantismus beschäftigt, ohne für die auch in seinen Gegensätzen sich offenbarende Kraft auch nur einen Blick zu haben, — das Grundschema seiner Beurteilung des 19. Jahrhunderts ist: Überwindung der Aufklärung durch die Neuorthodoxie, Auflösung derselben durch das liberale Gift in Theologie und Kirche, Politik und Leben, kurz: die Geschichte des deutschen Protestantismus erscheint ihm als ein immer weiter um sich greifender Zersetzungsprozeß. Daß er auf die protestantische Kirche ganz überwiegend dunkle Schatten fallen läßt, hat u. a. auch schon der Referent des ThLBl. 1918, S. 230f., Fr. Uhlhorn, moniert, den Grisar im LH. 1919, S. 62f. mit dem Hinweis darauf abtun zu können meint, daß man es doch „bei K. mit einer Selbstschilderung des Protestantismus zu tun hat“! Als ob sich nicht auch recht andere Urteile von Protestanten über die protestantische Entwicklung des 19. Jahrhunderts hätten zusammenstellen lassen, als immer nur die Stimmen extremster Orthodoxie! Seine Verständnislosigkeit für das Positive des Protestantismus soll K. als Katholiken nicht zum Vorwurf gemacht werden; wohl aber erhebt sich auf Grund seines Werkes die Gegenfrage, ob etwa gegenüber den geschilderten traurigen Zuständen in der evangelischen Kirche die Verhältnisse in der katholischen wirklich durchgehends so viel besser waren und sind. So wertvoll uns trotzdem K.s Darstellung ist, da sie uns das Urteil eines ruhig denkenden Katholiken vermittelt, so dringend bleibt zu wünschen, zumal bei der weitverbreiteten Untergangsstimmung unsrer Tage, daß recht bald die Geschichte des deutschen Protestantismus im 19. Jahrhundert nach seiner positiven, aufbauenden, religiös und kulturell produktiven Seite dargestellt und gewürdigt werden möchte. Ernst Schubert, Rom.

Leopold Zscharnack, Die Pflege des religiösen Patriotismus durch die evangelische Geistlichkeit 1806—1815 (Aus:

Harnack-Ehrung. Beiträge zur Kirchengeschichte, ihrem Lehrer Adolf v. Harnack zu seinem 70. Geburtstag dargebracht von einer Reihe seiner Schüler. Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1921. S. 394—423). — Zsch. stellt mit Recht fest, daß unter den am Anfang des 19. Jahrhunderts bestehenden Verhältnissen die Arbeit der Geistlichen auf dem Boden der Einzelgemeinde das einzige war, was die evangelische Kirche als Kirche geben konnte, und daß dieser pfarramtliche Vaterlandsdienst sich im wesentlichen als Predigtdienst vollziehen mußte. Dem entsprechend ist sein Aufsatz zum weitaus größten Teil ein Beitrag zur Geschichte der Predigt in ihrer Beziehung auf Welt, Vaterland, Krieg. Seinen Stoff erhebt er großenteils aus den „Predigtmagazinen", um so der Durchschnittspredigt nahezukommen. Gerade der Umstand, daß er nicht bloß mit den Koryphäen rechnet, sondern die Predigtart der großen Menge der Prediger (soweit das möglich ist) zu ergründen sucht, gibt dem Aufsatz besonderen Wert. Ich begrüße die in der Form knappe, an Gedanken reiche, sorgfältig fundierte Darstellung als einen sehr zu beachtenden Beitrag zur Geschichte der Predigt, im weiteren Sinn auch der Frömmigkeit jener Kriegszeiten.

M. Schian, Gießen.

Walter Friedensburg, Die Provinz Sachsen, ihre Entstehung und Entwicklung. Halle a. S., Gebauer-Schwetschke, 1919. 58 S. mit 1 Karte. — Eine vom Direktor des Magdeburger Staatsarchivs aus Anlaß der Hundertjahrfeier des „Thüringisch-Sächsischen Geschichtsvereins" verfaßte Festschrift über die bekanntlich aus einer größeren Anzahl von Stücken verschiedener Größe und abweichender Farbe zusammengesetzte preußische Provinz Sachsen. Was den Freund der Kirchengeschichte an diesem Überblick interessiert, ist die kurze Darstellung der Geschichte der in die Provinz aufgenommenen geistlichen Fürstentümer (Erzbistum Magdeburg, Bistum Halberstadt, Stift Quedlinburg, kurmainzische Fürstentümer Erfurt und Eichsfeld, sächsische Stifter Merseburg und Naumburg-Zeitz) und die Schilderung des Einflusses, den deren Leiter auf die Entwicklung ihrer Zeit ausgeübt haben. Auch aus dem ersten Jahrhundert des Bestehens der Provinz Sachsen (1815—1915) hebt der Verfasser Kirchliches hervor; so die konfessionelle Zusammensetzung der Provinz, die freireligiöse Bewegung (1848 ff.), die Gründung des Evangelischen Bundes (1886), die Bedeutung des Predigerseminars in Wittenberg, den Einfluß der theologischen Fakultät der Universität Halle-Wittenberg auf die Geisteswissenschaft, sowie die Tätigkeit von Geschichts- und Denkmälervereinen und historischer Kommissionen für die Kirchengeschichte und für die Bau- und Kunstdenkmäler, die zum großen Teil kirchlichen Charakter tragen.

Georg Arndt, Berlin-Friedenau.

Ulrich Stutz, Das Bonner evangelische Universitätspredigeramt in seinem Verhältnis zu Staat, Kirche und Gemeinde (Sitzungsberichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften, 1921. VII. S. 171—193). — Seit längerer Zeit schwebt die Frage der Einführung der preußischen Universitätsprediger: der Oberkirchenrat beansprucht das Recht, den Auftrag dazu zu erteilen; die meisten Fakultäten widersprechen. Aus Anlaß dieses Streits bat die Bonner evangelisch-theologische Fakultät den bekannten Rechtshistoriker Stutz um ein Gutachten. St. setzte seine Untersuchung über die Abfassung des Gutachtens hinaus fort und veröffentlichte a. a. O. seine Ergebnisse. Er tut es in Form einer geschichtlichen Darstellung, die aber lediglich die rechtlichen Beziehungen zum Gegenstande hat. Die Verhältnisse lagen und

liegen in Bonn besonders interessant. Recht wertvoll ist es, wie St. das persönliche Interesse Friedrich Wilhelms III. an der Sache herausstellt; sehr bemerkenswert ist aber auch, daß der preußische Kultusminister den Universitätsgottesdiensten gegenüber auch über die Gründung des Oberkirchenrats hinaus kirchenregimentliche Befugnisse geübt hat, ja in gewissem Sinn noch übt. St. erklärt das Bonner Amt für ein Kirchenamt; es stehe darum unter der provinzial- und landeskirchlichen Rechtsordnung (S. 183). Aber er stellt auch fest, daß der Bonner Universitätsprediger unmittelbar unter dem Minister verblieb, der nach wie vor auch in kirchlicher Hinsicht sein einziger dienstlicher Vorgesetzter war. Das sind aber Feststellungen, die, wie mir scheint, einander widersprechen; die Kirchenbehörde ist allen der landeskirchlichen Rechtsordnung unterstehenden Geistlichen vorgesetzt. Hier bleiben Schwierigkeiten. Aber es handelt sich an dieser Stelle nicht um die Rechtsfrage, sondern um die geschichtliche Darstellung. Sie ist so lichtvoll und mit so zuverlässiger Beweisführung gegeben, daß wir St. aufrichtig dankbar sein müssen. M. Schian, Gießen.

Seitdem Friedrich Jodl zuerst 1904 seine biographische Studie über Ludwig Feuerbach (in Frommanns „Klassiker der Philosophie", XVII) herausgegeben hat, ist er schon durch seine, Hand in Hand mit Wilhelm Bolin veranstaltete Ausgabe der sämtlichen Werke F.s (10 Bände) immer wieder auf seinen Meister zurückgeführt worden. Dessen Ethik stellte das 8. Kap. von Jodls Gesch. der Ethik, Bd. 2 ([2]1912) dar; ihm galten auch wertvolle Beiträge in J.s posthumer Aufsatzsammlung „Vom Lebenswege" (Bd. I, 1916); und schließlich hat auch J. selbst noch die Neuauflage des genannten Abrisses der Philosophie F.s mit Einschluß der Religionsphilosophie nahezu vollständig besorgen können. Sie ist jetzt mit wenigen eigenen Zusätzen durch den philosophisch und religiös ähnlich eingestellten Wilhelm Börner herausgegeben worden (Stuttgart, Frommann, 1921. VIII, 132 S.). Ist es Zufall, daß man die theologische Literatur über F. draußen gelassen hat? Vgl. Wilh. Schmidt, Der Kampf der Weltanschauungen, 1904, S. 110 ff.; Werner Elert, Der Kampf um das Christentum seit Schleiermacher und Hegel, 1921, S. 171 ff., vor allem aber Kurt Leese, Die Prinzipienlehre der neueren systematischen Theologie im Lichte der Kritik F.s, 1912.

Scheinbar nur oder doch in allererster Linie den Historiker interessierend, muß Hermann Onckens vorjährige Studie „Aus Rankes Frühzeit. Mit den Briefen Rankes an seinen Verleger Friedrich Perthes und anderen unbekannten Stücken seines Briefwechsels" (Gotha, Fr. A. Perthes A.-G., 1921. 149 S.) auch das Interesse des Theologen beanspruchen. Denn O.s Ziel, durch seine biographische Betrachtung das Verständnis der Werke R.s zu fördern, führt ihn natürlich auch auf das „religiöse Urmotiv" in der persönlichen Entwicklung Rankes wie in seiner Geschichtsforschung und -darstellung, in dem nach O.s Überzeugung die Wurzeln des R.schen universalen Erkenntnisdranges liegen. Dem geht O. ausführlich nach, bevor er dann R.s geistige Entwicklung und sein Schaffen im einzelnen verfolgt. Die Briefbeigaben aus dem Briefwechsel R.s mit Perthes (S. 83—120), mit Kamptz, Johannes Schulze, Heeren, Alexander v. Humboldt u. a., sowie die im Text selbst benutzten Briefe an seinen Bruder Leopold u. a. enthalten viel Neues von großem Werte.

Die 60. Wiederkehr von Friedrich Naumanns Geburtstag hatte Martin Wenck Anlaß zur Darstellung von N.s Lebensbild gegeben (Berlin NW, Buchverlag der „Hilfe", 1920. 160 S.). — Der Verfasser ist sich der Schranken seiner Darstellung bewußt; ihm gilt sein Buch selbst als „nur ein

vorläufiger erster größerer Versuch", N.s Persönlichkeit in ihrer Entwicklung wie in ihrer geistlichen und politischen Tätigkeit darzustellen, ohne aber das umfassendere Thema „N. und seine Zeit" miterledigen zu wollen. Daß in dieser Beschränkung ein lebensvolles Bild N.s von der Jugend bis zum Tode entstanden ist, versteht sich bei den engen Beziehungen des Verfassers zu N. von selbst. N.s religiöse Art mit Einschluß der religiösen Motivierung auch seines politischen Lebenslaufes kommt dabei nicht zu kurz. Diese Fragen stehen u. a. in den beiden N.-Nummern der „Christlichen Welt" 1919, Nr. 47, und 1920, Nr. 13, und ihren urkundlichen Mitteilungen im Vordergrund. Zu den am Schluß des Buches abgedruckten Traueransprachen von Deißmann und Schiffer wird man vergleichenderweise gern Otto Baumgartens Kieler Gedächtnisrede heranziehen (Evangelisch-Sozial, Sept. 1921, S. 3—12).

Der Verlag Herder & Co. in Freiburg, der die Werke des bekannten badischen Priesters und Volksschriftstellers Alban Stolz in den mannigfachsten Ausgaben veröffentlicht hat, hat jüngst eine zusammenfassende Lebensbeschreibung desselben in größerem Umfang herausgegeben: „Alban Stolz" von Julius Mayer (1921. VII und 619 S.). Die Biographie ist das Werk eines Schülers und Amtsnachfolgers von Stolz und mit Begeisterung für Stolz als Seelsorger, den geistlichen und theologischen Lehrer, Schriftsteller, Kirchen- und Sozialpolitiker, übrigens auch den Konvertitenführer (S. 499 ff.; vgl. dazu die auch von J. M. herausgegebenen „Konvertitenbilder: Fügung und Führung" desselben Verlages) geschrieben. Das Herbe seiner Natur ist im Gegensatz zu dem von Hägele verfaßten Lebensbild gemildert und eine Kritik seiner eigenartigen Theologie und Morallehre ausgeschaltet. Verfasser benutzte für seine durchweg quellenmäßige Biographie auch den gesamten ihm übergebenen handschriftlichen Nachlaß, mit seinen vielen unbekannten Quellen; so vor allem ein Tagebuch, das Stolz schon als Gymnasiast begonnen und bis in seine letzten Jahre fortgesetzt hat, und den Briefwechsel (vgl. dazu S. 493 ff.), von dem ja schon einiges, aber bei weitem nicht alles veröffentlicht war; eine die Biographie ergänzende Ausgabe der Tagebücher wie der Briefe ist in Aussicht genommen. Ein zusammenfassendes Kapitel über „St. in der deutschen Literatur" hat Joseph Sauer beigesteuert. Den Schluß (S. 605—615) bildet eine Zusammenstellung der zahlreichen Erbauungs- und Unterhaltungsbücher, die Alban Stolz bis heute zum meistgelesenen katholischen Schriftsteller gemacht haben. Der Historiker wünschte hier und da eine breitere Schilderung des zeitgeschichtlichen Hintergrundes, sowohl für St.s Entwicklungsjahre, wie für sein späteres Schaffen, das der badischen Kirchengeschichte des 19. Jhd.s auch mit all ihren Kämpfen (Rongeanismus, Schulstreit, Kulturkampf u. dgl.) angehört.

Aus dem Nachlaß des ehemaligen bayrischen Oberkonsistorialpräsidenten v. Bezzel sind schon mehrere Stücke herausgegeben worden, die das bekannte Bild seiner Persönlichkeit ergänzen. Dazu gehören vor allem die leider nur sehr unvollständigen Briefe (nebst einem Anhang von Gedichten und Gedanken, herausgegeben von Wilh. Seb. Schmerl. Nürnberg, Zeitbücherverlag, 1919. 334 S. Vgl. Anzeige von Schornbaum in ThLz. 1921, S. 135). Berühren sie meist das seelsorgerische Gebiet, so auch die uns zur Anzeige vorliegenden Sendlinger Predigten B.s, eine Auswahl von 36 Predigten aus den Jahren 1914 bis 1916, die B. in Vertretung des zum Heeresdienst eingezogenen Geistlichen in München-Sendling gehalten hatte (2 Bde. 242, 181 S. München, Müller & Fröhlich, 1919). So schlicht und einfach hat sich B. sonst nicht gegeben.

Zscharnack.

Als autoritative Beantwortung einer aktuellen Frage ist Leos XIII. Enzyklika Rerum novarum vom 15. Mai 1891 (De conditione Opificum; Über die Arbeiterfrage) jüngst erneut, lateinisch und deutsch, herausgegeben worden Freiburg i. Br., Herder. 5. Abdruck, 1921. 81 S. = 3. Sammlung der „Päpstlichen Rundschreiben Leos XIII.", S. 159—239).

Vom neuen Codex Juris Canonici ist außer der amtlichen vatikanischen Ausgabe, Rom 1917, im Verlag Herder in Freiburg i. B. eine gut ausgestattete wohlfeile Handausgabe erschienen: „Codex Juris Canonici Pii X Pontificis Maximi iussu digestus Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus Praefatione Emi Petri Card. Gasparri et indice analytico-alphabetico auctus" (1919. LI und 869 S., wovon S. 719—869 das ausführliche und sehr sorgfältig gearbeitete alphabetische Register der im Codex behandelten Materien enthalten). Diese Textausgabe, die mit Erlaubnis des apostolischen Stuhles und mit Einverständnis des Kardinalstaatssekretärs Gasparri, dessen Vorrede (S. III bis XXXIII) das Ganze einleitet, veranstaltet worden ist, trägt einen authentischen Charakter; sie verzichtet daher auf Beigabe von privaten Einführungen, Erläuterungen u. dgl. Deshalb sei ergänzend als Einführungsschrift vor allem empfohlen die sehr eingehende Studie: „Der Geist des Codex Juris Canonici" von Ulrich Stutz (Stuttgart 1918, Verlag Ferdinand Enke. XII u. 366 S.), der über den Codex, seine Entstehung, seinen Inhalt, seine Bedeutung und über die hauptsächlichsten im Codex geregelten Rechtsgebiete und kirchlichen Rechtsfragen schreibt. Dazu treten die kürzere Abhandlung des katholischen Kirchenrechtlers Nicolaus Hilling: „Die Bedeutung des Codex Juris Canonici für das kirchliche Verfassungsrecht" (aus: Archiv für katholisches Kirchenrecht, 1919, Band 99. Verlag Kirchheim & Co. in Mainz), — eine Vorlesung teils rechtsgeschichtlichen, teils rechtsdogmatischen Inhalts, und ein als Schrift herausgegebener Vortrag des Dozenten für deutsches Recht und schweizerisches Privatrecht an der Universität Basel, Hermann Henrici: „Das Gesetzbuch der katholischen Kirche" (Basel, Helbing und Lichtenhahn, 1918). Die „Christliche Welt" XXXII, 1918, brachte auf Sp. 100 ff., 116 ff. und 149 ff. eine längere Abhandlung: „Der deutsche Codex Juris Canonici" von Walther Köhler. In den „Stimmen der Zeit" XCIII, 1917, S. 614 ff. schrieb über „Das Gesetzbuch der katholischen Kirche" Joseph Laurentius S. J. Mit kritischen Bemerkungen schrieb über den neuen Codex im allgemeinen und seine interkonfessionellen Auswirkungen im besonderen G. O. Sleidan in der „Volkskirche" (Berlin), 1921, Nr. 20. 21. 23. Zur Einführung in Einzelheiten des neuen kanonischen Rechts kann Anton Perathoner, der ehemalige österreichische Auditor bei der römischen Rota, „Das kirchliche Gesetzbuch. Sinngemäß wiedergegeben und mit Anmerkungen versehen" (2. verbesserte und ergänzte Aufl. VIII, 594 S. Brixen, Weger, 1922), gute Dienste leisten; zunächst für die Praxis der katholischen Geistlichkeit bestimmt, hebt seine Schrift im engen Anschluß an den Wortlaut des Codex mit entsprechenden Erklärungen die Neuerungen des Codex gegenüber dem alten Corpus juris canonici hervor. Als Kommentar war angekündigt eine Handausgabe mit Erläuterungen, unter Mitwirkung der Kanonisten Eduard Eichmann, August Knecht, Johannes Linneborn, Raphael Molitor, Franz Egon Schneider herausgegeben von Godehard Joseph Ebers, 3 Bde., Paderborn, Verlag F. Schöningh; diese Ausgabe wurde von der römischen Kurie beanstandet und ist bis heute nicht erschienen.

Papst und Kurie, ihr Leben und Arbeiten, dargestellt von Alphons Victor Müller. Gotha, Verlag Friedrich Andreas Perthes A.-G., 1921. XVI

und 243 S. — Papst, Kurie und Weltkrieg, Historisch-kritische Studie von einem Deutschen. 2. Auflage. Berlin, Säemannverlag, 1918. 182 S. — Deutschland und der Vatikan, ein Beitrag zur politischen Orientierung von einem Deutschen, 2. Auflage. Berlin, Säemannverlag, 1921. 80 S. — Die Beteiligung des Vatikans an den Kriegs- und Friedensfragen hat Papst und römische Kurie aus der kirchlichen Abgeschlossenheit mitten in das Zeitgetriebe hineingestellt und Freund und Gegner gezwungen, mehr denn je ihre Aufmerksamkeit den vatikanischen Dingen zuzuwenden.

Müller macht mit der Organisation der römischen Kurie, der Geschichte und Form ihrer Einrichtungen und dem Gang ihres vielverzweigten Geschäftsbetriebes bekannt. Er berücksichtigt dabei insbesondere die eingreifenden Reformen Pius' X und die letzten Bestimmungen des neuen katholischen Gesetzbuches, des Codex Juris Canonici von 1917. Die Arbeit fußt auf ernstem wissenschaftlichen Material und auf Beobachtungen und Nachfragen an Ort und Stelle. Die Darstellung selbst meidet allen schwerfälligen Ballast und gibt in fesselnder Erzählung ein anschauliches Bild von dem täglichen Leben und Arbeiten des Papstes, von der Ordnung des Kardinalskollegiums und der päpstlichen Prälatur, von der Bedeutung und den Aufgaben der einzelnen päpstlichen Kongregationen, Kanzleien, Finanz- und anderen Verwaltungsbehörden. An aktuellen Fragen werden besprochen die Souveränität des Papstes, die römische Frage, die internationalen Beziehungen des Vatikans und der Einfluß der verschiedenen Nationen an der römischen Kurie. Übrigens bietet das Buch stellenweise mehr, als der Titel sagt. Im Zusammenhang seiner Mitteilungen über die Zentrale der römischen Kirche kommt auch manches aus der lokalen, der Diözesenverwaltung, zur Sprache; bei der Kongregation der Religiösen zählt er die männlichen Orden auf (nicht auch die weiblichen), bei der für die orientalische Kirche die verschiedenen Gruppen der Unierten. Fast stets wird man dem Verf. Dank wissen für seine gründliche und bei aller Kritik doch sachliche Behandlung der Materie. Bei einer neuen Auflage wären hier und da Ausdrücke, die dem Nichtkatholiken fremd sind, kurz zu erklären. Durch Kürzung z. B. der Abschnitte über kuriale Etikette und Kleidung der Prälaten könnte ferner Raum gewonnen werden für ausführlichere Darstellung des bisher sehr kurz behandelten päpstlichen Finanzwesens; wer sich um die Dinge gekümmert hat, weiß, wie schwer hier zuverlässige Angaben zu erhalten sind; immerhin wird der Verf. in der Lage sein, zu diesem wichtigen Kapitel mehr zu bieten.

Die Schrift „Papst, Kurie und Weltkrieg“ führt mitten in die Kriegswirren hinein und behandelt die Stellung des Vatikans zu den Mächtegruppen besonders zur Zeit des päpstlichen Friedensvorschlages vom 1. August 1917. Der Verf. ist mit seinem eigenen Urteil sehr zurückhaltend und läßt in der Hauptsache vatikanische und andere amtliche Dokumente sprechen, die zum Teil in Deutschland aus Gründen der Zensur und anderen nicht bekannt waren. Auf Grund einer reichen Dokumenten- und Stimmensammlung erbringt Verf. den Beweis, daß sowohl grundsätzliche und historische Vorbedingungen wie auch die realen Verhältnisse in der kathol. Kirche und das Schwergewicht der kirchenpolitischen Interessen die römische Kurie mit Zwangsläufigkeit in den Interessenkreis Frankreichs und seiner Verbündeten bringen mußten. Die grundsätzlichen und historischen Untersuchungen der Schrift, die einen mit der ganzen Materie wohl vertrauten Fachmann erkennen lassen, sichern der Arbeit einen über die Kriegszeit hinaus dauernden Wert. Als Fortsetzung ist die von dem gleichen ungenannten „Deutschen“ verfaßte Schrift „Deutschland und der Vatikan“ zu

betrachten. Sie hat wegen ihrer auf reichem Quellenmaterial beruhenden und bei aller Deutlichkeit durchaus sachlichen Darstellung warme Anerkennung gefunden. Sie untersucht die gegenseitigen Beziehungen Deutschlands und des Vatikans in ihrer Bedeutung und ihren Forderungen vom Standpunkt der nationalen Interessen und kommt zu dem Schluß, daß hier die rein katholische Auffassung nicht allein maßgebend sein kann. Sollen die Beziehungen zwischen Deutschland und dem Vatikan für Deutschland ersprießliche werden, dann muß auf die Rechte und Wünsche Deutschlands bei der Betätigung der Kurienpolitik weit mehr Rücksicht genommen werden. Mit einem unterwürfigen ruere in servitium Romae ist dies nicht zu erreichen, sondern — bei aller Achtung der religiösen Stellung des Papstes — durch zielsicheres und tatkräftiges Eintreten für die Forderungen unseres staatlichen und nationalen Lebens.

Der Bürger im Volksstaat. Eine Einführung in Staatskunde und Politik. In Verbindung mit Eugen Baumgartner, Alexander von Brandt, Eugen Knupfer, Karl Ruppreeht, Otto Thissen, Simon Widmann, Johann Joseph Wolff herausgegeben von Hermann Sacher, Herausgeber des Staatslexikons, in Freiburg i. Br. VIII u. 262 S. Freiburg i. Br., Herder, 1920. — Die Schrift bietet in 9 Abschnitten eine volkstümlich gehaltene Bürgerkunde vom katholischen Standpunkt aus. Nach einer allgemeinen Belehrung über Staat und Gesellschaft, über Politik und die Verfassung im Deutschen Reich und in dessen einzelnen Ländern erfahren die Einzelfragen vom Verhältnis von Staat und Kirche, von der Bedeutung von Schule, Bildung und Erziehung, Recht und Rechtspflege, Gemeinde- und Selbstverwaltung, Parteien und Presse eine eingehende Behandlung. Ein Umblick im Ausland und die Hauptbestimmungen des Versailler Friedens bilden den Schluß. In allen Ausführungen ist der katholische Standpunkt streng gewahrt und viel Mühe wird aufgewandt, den Gegensatz zwischen katholischer Lehre und den tatsächlichen politischen Forderungen der Gegenwart zu überbrücken. Zugunsten der auf praktische Kompromisse eingestellten Politik des Zentrums werden Rechtfertigungsversuche unternommen, deren scharf betonte Zweckmäßigkeit vielfach in umgekehrtem Verhältnis zur inneren Überzeugungskraft steht. Überhaupt ist die ganze Schrift ein Beweis dafür, daß die Einzwängung allgemein bürgerlicher Dinge in den engen Rahmen einseitiger Konfessionalität dem Gedanken freudiger, verständnisvoller Zusammenarbeit aller Volksteile wenig förderlich ist.

Kirchliches Handbuch für das kath. Deutschland nebst Mitteilungen der amtlichen Zentralstelle für kirchliche Statistik. 9. Bd. 1919/20; 10. Bd. 1921/22, herausgeg. von H. A. Krose S. J. 459 bzw. 343 S. Freiburg i. B., Herder, 1920 bzw. 1922. — In neun Abteilungen bietet der 9. Bd. einen Überblick über den Stand der katholischen Kirche im allgemeinen und insbesondere in Deutschland. Bistumssekretär Weber in Trier stellt an Hand der amtlichen Veröffentlichungen die Zahlen und Namen der Regierungs- und Verwaltungsbehörden an der römischen Kurie, des päpstlichen Hofstaates und der diplomatischen Vertretungen zusammen. Prof. Hilling in Freiburg gibt die wichtigsten Bestimmungen der kirchenrechtlichen Gesetzgebung und Rechtsprechung. Generalvikar Prof. Rosenberg in Paderborn bespricht die Zeitlage und das kirchliche Leben unter besonderer Berücksichtigung der Wirkungen des Versailler Vertrages und der Arbeiten der deutschen Nationalversammlung. Der Jesuit Väth behandelt die durch den Versailler Vertrag so stark berührte Frage der deutschen

Missionen. Über Konfession und Unterrichtswesen berichtet mit reichem Zahlenmaterial Justizrat Dr. Bruning in Trier. Die karitativ-soziale Tätigkeit der Katholiken Deutschlands findet einen sachkundigen Bearbeiter in dem Freiburger Karitassekretär Auer. Der Leiter der Zentralstelle für kirchliche Statistik, Dr. Eitner in Köln, gibt einen Überblick über die Organisation der kath. Kirche in Deutschland, den Episkopat, die kirchlichen Verwaltungsbezirke und das Ordenswesen. Der Herausgeber, der Jesuit Krose, bearbeitet die allgemeine Konfessionsstatistik und kirchliche Statistik Deutschlands mit besonderer Berücksichtigung der Kriegseinwirkungen und der durch den Versailler Vertrag bedingten Veränderungen. Den Schluß bilden die Mitteilungen der amtlichen Zentralstelle für kirchl. Statistik. Der neueste Band des Handbuches weist seinen Vorgängern gegenüber die Spuren der Zeit auf: Verkürzung des Inhalts. Die bisher immer interessante Abteilung „Zeitlage und kirchliches Leben" ist gänzlich ausgefallen; sind die Gründe dafür nur in der Beschränkung des Umfangs oder etwa doch auch in der Kritik, die der letzte Berichterstatter an der Haltung des Zentrums übte, zu suchen? Der Abschnitt über die Organisation der Gesamtkirche berücksichtigt die durch die neueste Papstwahl verursachten Veränderungen. Die neuesten Ergebnisse der kirchenrechtlichen Gesetzgebung und Rechtsprechung der kirchlichen und staatlichen Instanzen stellt wieder übersichtlich Hilling zusammen. Reiches Material zur Schulfrage bietet der Abschnitt „Konfession und Unterrichtswesen". Die karitativ-soziale Tätigkeit der Deutschen Katholiken wird eingehend geschildert. Ein breiter Raum ist dem Jesuiten Väth zur Behandlung der katholischen Heidenmission eingeräumt. Die Angaben der Konfessionsstatistik zeigen ein weiteres Steigen der „kath. Konjunktur" in Deutschland auf; die Ursachen, aus denen das rapide Zunehmen der Gründung von Ordensniederlassungen sich erklären soll, sind freilich recht einseitig dargestellt. Auch die interkonfessionelle Übertritts- und die Kirchenaustrittsbewegung ist durch unzutreffende Angaben über die Lage der Dinge in der evangelischen Kirche unzulänglich behandelt. Eine erschöpfende Übersicht über die Organisation der katholischen Kirche in Deutschland und die Mitteilungen der katholischen Zentralstelle für kirchliche Statistik bilden den Schluß.

Im Zusammenhang hiermit sei das jährlich erscheinende amtliche Jahrbuch der katholischen Kirche: Annuario Pontificio per l'anno 1922 (Rom, 1922, Verlag der Tipografia Poliglotta vaticana. 1016 S.) genannt. Es enthält die amtlichen Mitteilungen über den Stand der gesamten katholischen Hierarchie, der römischen Kurie, der diplomatischen Vertretungen, der Ordensgenossenschaften. Von Bedeutung sind die den Tabellen der einzelnen Kurienkongregationen und päpstlichen Behörden vorangeschickten historischen und kanonischen Notizen, die über den Ursprung und den Zweck der einzelnen Verwaltungsorgane nach den neuesten Bestimmungen des Codex Juris Canonici von 1917 Aufschluß geben. G. Ohlemüller, Berlin.

Stimmen der Zeit. Jubiläumsheft. Juli 1921. Freiburg, Herder. 92 S. — Ein gut geschriebenes Jubiläumsheft einer Zeitschrift, die so stark aufs öffentliche Leben, sei es auch nur der deutschen Katholiken, gewirkt hat, ist ohne weiteres von kirchengeschichtlichem Interesse. Den Rückblick auf die bisherigen 50 Jahre der „Stimmen" gibt Sierp. Nach dem Vatikanum, als bereits der Kulturkampf drohte, an Stelle von Heften getreten, die früher die Laacher Jesuiten über Syllabus und Konzil herausgegeben hatten, sind sie dann lange vom Ausland her redigiert worden. Als der Orden während des Weltkriegs nach Deutschland zurückkehrte, wurde München der Sitz der Schriftleitung und

der Name „Stimmen aus Maria Laach“ in „Stimmen der Zeit“ geändert. Umfänglichere Arbeiten in Beiheften gingen nebenher, ebenso seit dem Kriege kurze Feldausgaben und andere Flugschriften. Die verstorbenen Herausgeber und Hauptmitarbeiter würdigt Reichmann. Grundsätzliches Interesse beansprucht Lipperts Aufsatz „Vom Vatikanum zur Weltrevolution“, eine in vielem dem Nichtkatholiken anfechtbare, aber lebendige und lehrreiche Skizze der Entwicklung der letzten 50 Jahre, wie sie sich dem Vf. darstellt. Die übrigen Artikel sind Überblicke über die neuere Gestaltung der verschiedenen Gebiete, auf denen die „Stimmen“ gearbeitet haben: Philosophie, Kulturgeschichte, Staatslehre, Biologie, über die Stellung der Katholiken in der neueren deutschen Literatur und über die Wandlungen der neuzeitlichen Malerei.

Acta academiae Velehradensis. Ed. Ad. Spaldak. Vol. X, 1914—19. Pragae Bohemorum, 1919. 521 S. gr. 8°. 45 Fr. — Der Protestant traut im allgemeinen den Bemühungen um Union der römischen Kirche und der morgenländischen Kirchen nicht viel Erfolg zu, weil alte nationale, kulturelle, religiöse Gegensätze uns stärker zu sein scheinen als alle theologischen Übereinstimmungen zwischen beiden, und soweit doch die politischen Erschütterungen der letzten Jahre es der Kurie erleichtern sollten, Einfluß auf morgenländische Kirchen zu gewinnen, wird der Erfolg eben wesentlich politisch, nicht dogmatisch begründet sein. Immerhin sollen wir die Bedeutung nicht unterschätzen, die angesichts des dogmatischen Traditionalismus der morgenländischen Theologen es gewinnen kann, wenn der Beweis erbracht scheint, daß einige Lehrstreitigkeiten auf Mißverständnissen beruhen oder römische Ansprüche, die dem Morgenland als Neuerungen erscheinen, doch altkirchlich begründet sind. Der vorliegende Band enthält zwei große Abhandlungen, eine von R. Berger über die Streitpunkte bei Urstand und Erbsünde im Anschluß an Röm. 5 und 8, eine von V. Řepa über den Schatz der Verdienste und die Ablässe. Den größten Raum füllt eine von vielen Mitarbeitern gelieferte Synopsis status quaestionum zwischen beiden Kirchen (Begriff des Schismas, Verfassung und Unfehlbarkeit der Kirche, Filioque, Sakramente usw.). Den Schluß bilden Besprechungen neuerer Literatur. Die Gelehrsamkeit, mit der die Verf. arbeiten, ist sehr ausgebreitet; gelegentlich melden sich innerkatholische Differenzen, wie gegenüber dem Zugeständnis von N. Paulus, daß es jahrhundertelang keine Ablässe im heutigen Sinn gegeben habe. Und ist es Zufall, daß bei der neueren Literatur über Cyprians Stellung zu Rom Hugo Koch nur mittelbar erwähnt wird?

A. W. Schreiber, Internationale kirchliche Einheitsbestrebungen Leipzig, Dörffling & Franke, 1921. 64 S. — In der Beschränkung, die der Titel andeutet, der nicht heißt: Die internationalen usw., ist die Schrift verdienstlich und willkommen. Sie schildert nach geschichtlicher Einleitung namentlich drei 1920 in der Schweiz abgehaltene Tagungen, die Genfer „Konferenz der Kirche Christi für Leben und Arbeit“, die ebenda veranstaltete Weltkonferenz für Glaube und Kirchenverfassung und die Beatenberger Tagung des Weltbundes für Freundschaftsarbeit der Kirchen. Schr. tritt bei aller Würdigung der vorhandenen Schwierigkeiten doch für entschlossene Beteiligung des deutschen Protestantismus an solchen Verständigungs- und Freundschaftsbestrebungen ein. Den Schluß bilden einige Aktenstücke. Z. T. sind Schr.s Darlegungen vorher in der Allg. ev.-luth. Kirchenzeitung erschienen. Für eine neue Auflage wäre Erweiterung auch dahin erwünscht, daß die bei uns zu wenig beachteten Verbände nach Art des Weltbundes der presbyterianischen Kirchen einbezogen würden. H. Mulert, Kiel.

Eine anregende religionspsychologische Studie über „Die Madonnenverehrung“ liefert Marie Fürth (München, Chr. Kaiser, 1920. 45 S.). Verfasserin vertritt, gestützt auf reichhaltiges Material aus der vergleichenden Religionsgeschichte, die These: die Marienverehrung ist ein deutliches Beispiel für die allmähliche Auflösung und Symbolisierung der Form, wie sie sich beim Übergang von primitiver zu sublimer Frömmigkeit gestaltet. Die Marienverehrung gilt ihr als ein Weg unter vielen, der bis zur reinen Gottesschau führen könne. Daß diese psychologische Einstellung auf das Madonnenproblem große Bedenken wachruft, beweist der Aufsatz über „Die Hauptmotive des Madonnenkultus“ von Friedrich Heiler in der „Zeitschrift für Theologie und Kirche“, NF. 1, 1920, S. 417—447. Er macht sich das „Mache die Jungfrau nicht zur Göttin“ des Nestorius zu eigen und meint, bei aller Würdigung der starken religiös-mystischen Anziehungskraft des Madonnagedankens, gegenüber unklaren Schwärmern, das Wunderbild der Madonna sei eine grandiose Fiktion: „Sobald ein evangelischer Christ ein Ave Maria (im Sinne katholischer Frömmigkeit und Dogmatik) über die Lippen bringt, hat er aufgehört, evangelisch zu sein.“

Ohlemüller, Berlin.

Otto Baumgarten, Religiöses und kirchliches Leben in England (Handbuch der englisch-amerikanischen Kultur, herausg. v. Wilhelm Dibelius, Bonn). Leipzig, Teubner, 1922. 122 S. — Das neue Teubnersche Unternehmen hat seine Parallele in den „Brücken“, die der Perthes-Verlag herausgibt, und mit denen sich dieser besonders nach der Schweiz hin wendet. B. gibt wie zur Einleitung der ganzen Sammlung Bericht über die Denkschrift des preußischen Kultusministeriums über Auslandstudium, in der das Kultusministerium 1917 die mancherlei verstreuten Bemühungen deutscher Gelehrten um wissenschaftliche und praktische Belehrung über das Ausland zusammenfassen wollte. B.s Vorarbeiten sind dabei an erster Stelle zu nennen; sein Aufsatz in R. G. G. über das England des 19. Jahrhunderts ist ein Muster solcher Auslandbildung. Vielleicht darf ich auch auf meine Bemühungen um die religiöse Kenntnis Amerikas („Religion in Amerika“, Gießen, Töpelmann, 1914) hinweisen, sowie auf meine Untersuchungen über Frankreich (R. G. G.: „Literatur, französische“). Man darf ja wohl sagen, daß solche Studien über das Ausland bei den evangelischen Theologen rar waren. Neben B.s Kenntnis Englands wäre noch besonders Jülichers großes Wissen über den französischen und englischen Modernismus und endlich Troeltschs bedeutend anregende Kenntnis ausländischer Religionsart zu nennen. B. schreitet in seiner neuesten Arbeit über den R. G. G.-Aufsatz methodisch weit hinaus durch eine ausgeprägte Typenschilderung religiösen Gegenwartslebens. Englands Religionsleben eignet sich dazu wohl am ehesten; aber es setzt bedeutende Sachkenntnis voraus, wenn dabei nicht dem Leben Gewalt geschehen soll. B. gelingt es, unter den elf Typen religiösen Lebens teilweise geradezu Kabinettstücke der Seelenschilderung zu geben. Die Darstellung des hochkirchlichen Typus, dessen Einwirkung in manchem für uns jetzt bedeutsam wird, die Schilderung der religiös-sozialen Lebensreformer, der Heilsarmee, deren Wesen und Wert der Verf. überaus glücklich gerecht wird in Lob und scharfer Ablehnung für Deutschland, die Empfindung für Ruskin und seine ästhetische Frömmigkeit, — das alles sind Schilderungen, denen wir so geschlossen und bedeutend in keiner Konfessions- und Sektenkunde begegnen. Hier ist deren Gebiet in vorbildlicher Weise bereichert; denn nur dadurch, daß wir die Sekten und Konfessionen in ihrer Heimat verstehen, begreifen wir ihren Wert, ihre Wucht. Nur ein ganz feiner Religionspsychologe konnte so über Cant und Eigenart der englischen

Frömmigkeit schreiben, so wissenschaftlich gerecht und so deutsch selbstbewußt. Die Sammlung ist zu diesem Auftakt zu beglückwünschen. Bornhausen, Breslau.

E. Hirsch, Deutschlands Schicksal. Staat, Volk und Menschheit im Lichte einer ethischen Geschichtsansicht. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1920. 156 S. — „Wem an einer klaren, christlichen und deutschen Antwort auf die Botschaft der holländischen ‚Brüderschaft in Christus' für sich oder andere gelegen ist, der lese und verbreite Hirsch." Da die holländische Brüderschaft eine pazifistische Ermahnung erlassen hatte, durfte man nach dieser Verlagsempfehlung das Gegenteil bei H. vermuten. Ein merkwürdig rückwärts gewandtes Buch ist diese Darlegung von Deutschlands Schicksal, in dem zwischen 1914 und 1918 dem Autor eine völlige Lücke klafft. Vor 1914 war alles groß; nach 1918 ist alles erbärmlich. Dieser Tatbestand, der also die deutsche Seelenrevolution zwischen 1914 und 1918 weder kennt noch anerkennt, wird nun ethisch, geschichtsphilosophisch, religiös aufgehellt. In der Grundlegung vereinen sich Hegel, Ranke, Jakob Burckhardt, also recht verschiedene Geister, zu einer Betrachtungsmethode, die aber weder historisch noch philosophisch Vertrauen erwerben kann. Geistvoll: ja. Aber Kants Wort von den spekulativen Türmen, um die gemeiniglich viel Wind weht, fällt uns ein. Wenn H.s Turm vielleicht nicht vom Wind umgeblasen wird, — mag das Buch auch in einer sehr stürmischen Ecke Deutschlands geredet und geschrieben worden sein, was dem Verfasser zum Lobe dient, — so fürchten wir doch, sein Gedankengebäude stehe abseits der Straße, die das deutsche Volk zieht. Der politische Tagesstandpunkt drängt sich in die Geschichtsbetrachtung ein, und überall begegne ich den Anzeichen, daß der Historiker sich des Zeiterlebens nicht hat bemächtigen können und der Systematiker nicht zu einer eigenständigen Stellung im Meinungsstrom gekommen ist. Vielmehr gibt der Verfasser wieder, was man gemeinhin als eine „klare, christliche und deutsche Antwort" auf Deutschlands Schicksalsfrage in weiten Kreisen zu bezeichnen pflegt. Somit wird auch die Menge der deutschen Bildung sich von H. die Leviten lesen lassen, was er immer höflich in der kommunikativen Form tut. Aber auch die Straf- und Mahnworte bringen uns nicht einen Gedankenschritt weiter; wir haben das alles schon mehrfach gehört und beiseite getan, weil die Geschichte selbst es verneinte. Das schmerzlichste Kapitel ist mir das vom Krieg. Einem Mann, der von Hegel kommt, ist natürlich der Krieg Bedingung des Völkeraufstiegs. Ich habe Adolf Lasson über den Krieg lange vor dem Krieg gelesen; aber unvergeßlich wird mir sein, wie ich Adolf Lassons Kriegselaborate an der Front 1914/15 las und wütend beiseite warf. Darin liegt mehr deutsche Seelengeschichte als in den Theorien H.s. Wie absurd ist es doch, einer Menschengruppe, die den Krieg praktisch kennt, zu sagen, daß man „das Schauspiel des Krieges abstoßend" (S. 104) finde. Schon der Ausdruck ist so unmenschlich, wie jener Heimatkriegsjargon, der mit „Gefechtsstärken" und „Menschenmaterial" um sich warf. Man soll nicht vergessen, daß die deutschen Kämpfer die unpsychologische und gemeine Kriegspresse zwischen 1914—18, die sie gut gelesen haben, für den Niederbruch der deutschen Seele verantwortlich machen. „Ein lau und ohne den Willen, alles zu tun und alles zu opfern, geführter Krieg erscheint mir auch religiös als Frevel" (S. 109). Mir erscheint dieser Satz geschichtsphilosophisch als Frevel. Denn einmal beachtet H. als Historiker die Tatsache nicht, daß zwischen 1914 und 1918 das deutsche Volk physisch und seelisch den Krieg mit einer Energie geführt hat, die alle Opferbereitschaft, auch die der Franzosen, geschweige denn die der von ihm gelobten Engländer hinter sich läßt. Als Systematiker be-

achtet er aber nicht die seelischen Sozialprobleme, die sich aus der großen Zahl ergeben, und die sich durch Organisation, Staatsdisziplin und Willenszucht nicht lösen lassen. Er ruft die Religion zu Hilfe, hat aber S. 92 selbst die Nationalreligion der Franzosen mit Recht gemißbilligt. Daß „wir den Krieg zu leicht genommen und gedacht haben, wir brauchten nicht mit ganzer Seele dabei zu sein" (S. 109), ist eine heillose Verunglimpfung wohl der Mehrzahl des deutschen Volkes, Männer und Frauen ohne alle Parteiunterschiede. Wem solcher Gedanke heute schon aus der Feder läuft, verkennt völlig den Grundsinn des deutschen Schicksals, die Brüderlichkeit. Und die war für Deutsche zwischen 1914 und 1918 zu erleben. Bornhausen, Breslau.

Die Reich-Gottes-Begriffe des neueren europäischen Denkens. „Ein Versuch zur Geschichte der Staats- und Gesellschaftsphilosophie", von Emanuel Hirsch. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1921. 33 S. Hirsch ergänzt und vertieft hier die in seinem Buche „Deutschlands Schicksal" gegebene kritische Auseinandersetzung mit den pazifistischen, sozialistischen und religiös-anarchistischen Ideen durch eine geschichtliche Analyse der religiös-sittlichen Gemeinschaftsideale, die den typischen neueren Staats- und Gesellschaftsauffassungen zugrunde liegen. Numentlich auch die Frage des innern Verhältnisses des neueren Denkens zu den Ideen der Reformation wird eingehend behandelt und dabei gezeigt, wie stark die Geschichte des neueren Denkens auch hinsichtlich des im Thema genannten Problems von Luthers Fragen und Antworten, überhaupt von religiösen Ideen beherrscht ist. Und zwar gilt dies, wie H. mit Recht betont, nicht nur von dem Lösungsversuch des deutschen Idealismus (Leibniz, Kant, Fichte), sondern ebenso vom niederländisch-englischen (Grotius, Hobbes, Locke, Spencer) und von dem französischen (Rousseau, Saint Simon), der bei unseren Religiös-Sozialen, verbunden mit Tolstoischen Elementen, so stark nachwirkt. Dem, der diesen Zusammenhängen nachgehen will, sei die kleine, aber anregende und durch ihre gelehrten Anmerkungen weiterweisende Schrift H.s empfohlen. Zscharnack.

Erich Hahn, Entgötterung. Ein geistesgeschichtlicher Entwurf. Leipzig, F. Meiner. 47 S. — Keine religions- oder kirchengeschichtliche Darstellung, sondern ein Bekenntnis. Im Kriege sei uns deutlich geworden, daß das Lebendige stärker ist als der Geist. Das Leben schafft sich immer Formen und muß sie wieder zerbrechen, weil sie nicht genügen. Diesem Leben und dem neuen relativistischen Weltbild hingegeben, bekennt sich der Verf. zur Entgötterung der Welt. In diesem Weltbild gibt es „für die Idee des Guten und Schönen, für Substanzialität und Gegenständlichkeit, für Himmel und Erde keinen Raum mehr", — und doch will H. aus den in der Menschenseele ruhenden Ideen heraus „das Schicksal der Welt gestalten, damit der Geist Macht werde". Mir drängt sich hier freilich die Frage auf, ob ein Bekenntnis zur Sinnlosigkeit der Welt Sinn und Konsequenz haben kann; überdies geht die Sprache des vornehm ausgestatteten Buches auf Stelzen. H. Mulert, Kiel.

Gottfried Naumann, Sozialismus und Religion in Deutschland. Bericht und Kritik. Leipzig, I. C. Hinrichs, 1921. 108 S. — Paul Althaus, Religiöser Sozialismus (Studien der apologetischen Konferenz in Wernigerode, herausgegeben von C. Stange, 5. Heft). Gütersloh, C. Bertelsmann, 1921. 99 S. — Friedrich Niebergall, Evangelischer Sozialismus. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1920. IV und 231 S.

Das Buch von G. Naumann ist aus volkstümlichen Vorträgen entstanden, von denen eine zusammenhängende Reihe historischen Inhalt hat, während ein letzter selbständiger Einzelvortrag am Schluß die Frage „Christentum und Sozialismus" prinzipiell behandelt. Das Buch bildet indessen ein einheitliches Ganzes. Der prinzipiellen Erörterung stimme ich zu. Sie ist meiner eigenen Darstellung in der Schrift: „Verträgt sich das Christentum mit dem Sozialismus?" (Berlin, Verlag des Evangelischen Bundes. 2. Auflage, 1921) nahe verwandt; nur ist die Ablehnung der weltanschauungsmäßigen Grundgedanken des Marxismus um einen Grad schroffer als bei mir. Die eigentliche Bedeutung der Naumannschen Schrift liegt in der historischen Darstellung, worin mit großer Sachkunde nach den Quellen die Stellung der deutschen Sozialisten zu Religion und Christentum von Weitling und Lassalle, Engels und Marx über Bebel, Kautsky und Dietzgen bis herab auf den Revisionismus und die unmittelbare Gegenwart gemeinverständlich geschildert wird. Ich darf mir erlauben, einige Bemerkungen hinzuzufügen, die zur Ergänzung des von N. vorgelegten Materials dienen können. Bei Lassalle erinnert der Verfasser daran, daß in dessen Schriften kaum etwas zum Thema zu finden ist, und daß er aus politischem Opportunismus der Religion einen gewissen Wert zuerkannt, ja sogar zum Katholizismus Beziehungen gehabt hat. Es ist aber eine wichtige Tatsache, die wenig bekannt zu sein scheint, die aber in einer künftigen Darstellung der Geschichte der christlichen Religion im 19. Jahrhundert wird aufgezeichnet werden müssen, daß der große Agitator, der als erster in Deutschland die Arbeiterbewegung umfassend organisierte, mit dem einflußreichsten materialistischen Schriftsteller seiner Zeit, mit Ludwig Büchner, in Beziehung gestanden hat. Wie Büchner mitteilt, hat Lassalle nicht nur „Kraft und Stoff" gelesen, sondern auch dem Verfasser seine Anerkennung gezollt und ihn als Bundesgenossen im geistigen Befreiungskampf der Arbeiter begrüßt (vgl. L. Büchner: Meine Begegnung mit Ferdinand Lassalle, 1884). Über Weitling, mit dem Naumann seine Darstellung beginnt, berichtet jetzt ausführlicher Friedrich Mahling in seinem Beitrag zur Festgabe für A. v. Harnack (Tübingen, Verlag von J. C. B. Mohr, 1921) unter der Überschrift: „Das religiöse und das antireligiöse Moment in der ersten deutschen Arbeiterbewegung (von ca. 1840—1860)", — einer wertvollen Materialsammlung, in der auch die älteren französischen Sozialisten sowie Wilhelm Marr und verwandte Persönlichkeiten behandelt werden.

Es ist also nicht nur — wie üblich — im Blick auf Marx und Engels, sondern auch mit Rücksicht auf Lassalle die verhängnisvolle Tatsache festzustellen, daß die massive Vulgärphilosophie der Mitte des 19. Jahrhunderts an der Wiege des deutschen Sozialismus gestanden hat. Die Frage nach dem Verhältnis von Sozialismus und Religion in Deutschland läßt sich natürlich in einem noch größeren geschichtlichen Rahmen behandeln, als das in der Darstellung von Naumann geschehen ist. Wenn man diese Aufgabe in Angriff nimmt, so wird man über Marx und Engels zurück auf die Hegelsche Philosophie und von da auf die religiöse Tradition des Luthertums geführt. Diese Verbindungslinie, die ich in meinem Aufsatz: „Vom Luthertum zum Sozialismus" (in: Harnack-Ehrung, Leipzig, Hinrichssche Verlagsbuchhandlung, 1921) gezogen habe, bildet eine Parallele und zugleich einen Kontrast zu dem geschichtlichen Zusammenhang zwischen Calvinismus und Kapitalismus, auf den Max Weber hingewiesen hat. Wie in der calvinistischen Kultur mit ihrer Betonung der individuellen Erwählung und der Arbeit zur Ehre Gottes die individualistisch-positivistische Philosophie und die kapitalistische Wirtschaftsform

aufgeblüht ist, so ist im Schoße des Luthertums mit seiner Neigung zum Ausruhen in der göttlichen Gnade die spekulative Philosophie mit ihrer Hinwendung aus der Sphäre des Einzelnen in das Reich der Vernunft und unter deren Einfluß der marxistische Sozialismus erwachsen, dessen Bekenner aus der Unruhe der individualistischen Produktionsweise zur vollkommenen Sicherheit ihrer Existenz in der sozialistischen Gesellschaft aufsteigen wollen. — Wie nach rückwärts, so läßt sich auch nach vorwärts die Naumannsche Darstellung ergänzen durch eine ausführlichere Behandlung der unmittelbaren Gegenwart. In dieser Beziehung ist Niebergalls „Evangelischer Sozialismus" zu erwähnen, — ein Buch, das allerdings systematisch aufgebaut ist und die praktische Absicht verfolgt, die geistig-sittlichen Kräfte des Christentums zur Überwindung der sozialen Gegensätze mobil zu machen, das aber auch geschichtliche Abschnitte enthält. Hier werden teils ganz große geschichtliche Zusammenhänge aufgerollt, andrerseits wird mit besonderer Ausführlichkeit die moderne wirtschaftlich-soziale Entwicklung in ihrer Beziehung zur Religion geschildert, wobei auch die christlich-soziale, evangelisch-soziale und religiös-soziale Bewegung ausführlich gewürdigt werden. Auch die Schrift von Althaus über den religiösen Sozialismus trägt wesentlich systematischen Charakter, enthält jedoch in ihrem 1. Kapitel eine beachtenswerte Übersicht über die religiös-soziale Bewegung in der Schweiz und verwandte deutsche Erscheinungen. Der größte Teil des Buches ist dann dem Nachweis gewidmet, daß diese Bewegung der Absicht des Paulus und Jesu nicht entspricht, in der Durchführung ihrer Ideale mit der Wirklichkeit in Konflikt kommt und vom Standpunkt Luthers aus zu verwerfen ist.

Cajus Fabricius, Berlin.

Kurt Kesseler, Das Problem der Religion in der Gegenwartsphilosophie. Leipzig, Klinkhardt, 1920. — Derselbe, Die religiöse Bewegung der Gegenwart (Aus Natur und Geisteswelt Nr. 840). Leipzig, Teubner, 1922. — Der Verf. zeigt in diesen beiden in ihrer Entstehungszeit weiter voneinander getrennten Arbeiten einen erheblichen Fortschritt. In der ersten Schrift hat man eine Schilderung der philosophischen Lage vor sich, die stark unter Vorkriegsurteilen leidet, besonders unter der Schulmeinung Euckens. Daher denn auch wichtige neue Wendungen der Philosophie unverstanden bleiben. Anders in der zweiten Schrift. Der Verf. steht in ihr den neuesten Erscheinungen des Religionslebens positiv und kritisch mit einem großen Maß von Freiheit gegenüber, und so wird das Bild der Gegenwart für den Leser und Mitlebenden viel befriedigender; nicht etwa weil man alle Ansichten teilte, — das ist nicht die Absicht solcher Schrift —, sondern weil das gemeinsam Erlebte und Erdachte ähnliche Gedankengänge auslöst und zu jenem geistigen Gemeingefühl führt, das wir Gebildete als unser nächstes idealistisches Ziel untereinander erstreben. Zu diesem Ziel wird K.s Schrift helfen. Bornhausen, Breslau.

Aus der Arbeit der kirchengeschichtlichen Vereine[1]

1. **Der Rheinische Wissenschaftliche Predigerverein**[2], unter Vorsitz von Generalsuperintendent D. Klingemann-Coblenz, hat 1919 das 30. (der Neuen Folge XVIII.) Heft seiner „Theologischen Arbeiten aus dem Rheinischen Wissenschaftlichen Predigerverein" (Tübingen, Mohr), von Professor D. Simons herausgegeben, im 50. Jahr seines Bestehens trotz der Ungunst der Zeiten, dank freundlicher Unterstützung der Rheinischen Provinzialsynode erscheinen lassen können[3]. Außer einem Rückblick des Unterzeichneten auf die 50jährige Geschichte des Vereins unter dem Titel: „Unsere 50jährige Geschichte, eine Lehrmeisterin für Gegenwart und Zukunft des Vereins" und einer Bibliographie von Pfarrer D. Rotscheidt-Essen-West über die Jahre 1917 und 1918 enthält auch dieses Heft wieder, den Satzungen des Vereins entsprechend, „insbesondere auch Beiträge zur Rheinischen Kirchengeschichte". Aus der Zeit des 30jährigen Krieges behandelt Pfarrer Rodewald-Irmenach „Die Geschichte der hinteren Grafschaft Sponheim", besonders Pfalzgraf Georg Wilhelm von Birkenfeld und die Spanierzeit und zeigt die Leidensgeschichte eines kleinen Territorialfürsten jener Zeit, der allen klerikalen Schwierigkeiten zum Trotz, nach Luthers Art nur an seinen Gott und an sein Gewissen sich bindend, geradeaus seinen Weg geht. — Dr. Ernst Reichel behandelt „Die Vorstellungen der Münsterschen Wiedertäufer über ihr Verhältnis zur Welt, und zu ihren Mitmenschen". Der Unterschied zwischen Gottesreich und Welt hat bei ihnen zum schroffsten Gegensatz, zur Weltverachtung geführt, bis schließlich die Wiedertäufer sich berufen fühlten, als Vollführer des im Buch der Offenbarung Geschilderten den Kampf gegen die Welt aufzunehmen, um einst, nach Überwindung des Babel der Welt, das Gottesreich auf Erden aufrichten zu können. — Kirchengeschichte und Literaturgeschichte verbindend, behandelt Professor Benrath das Thema: „Goethe und Luther", indem er sowohl die grund-

---

1) Fortsetzung zu N. F. Band I, S. 138—165. 368—384.

2) Vgl. über ihn in Bd. 1 der „Neuen Folge", S. 142f. 159.

3) Das eben erscheinende 31. Heft (NF. XIX) wird im nächsten Heft der ZKG. angezeigt werden.

legenden Verschiedenheiten zwischen den beiden Geistesheroen, als auch die Nachwirkungen des letzteren auf ersteren nachweist.

Auch eine Jahresversammlung hat der Verein, trotz der durch die Besatzung erstehenden Schwierigkeiten, am Mittwoch nach Pfingsten d. J. 1920 wie üblich in Bonn unter großer Beteiligung halten können. Dabei konnte u. a. mitgeteilt werden, daß die Gesellschaft von Freunden und Förderern der Universität Bonn der evangelisch-theologischen Fakultät neuerdings 12 000 Mark überwiesen hat zur Gründung eines Instituts für rheinische und niederrheinische Kirchengeschichte. Pfarrer A. de Haas, Essen-Borbeck.

2. **Verein für württembergische Kirchengeschichte.** Die im letzten Bericht über die Arbeit in Württemberg [1] angekündigte Neugründung ist inzwischen am 7. Oktober 1920 in Stuttgart erfolgt unter erfreulich reger Beteiligung der maßgebenden Behörden (Ev. Konsistorium, Staatsarchiv, Landesbibliothek, Landesdenkmalamt, Statistisches Landesamt, Kommission für Landesgeschichte). Zum Vorsitzenden wurde gewählt: Prof. D. Dr. Karl Müller-Tübingen; zum stellvertretenden Vorsitzenden, Schriftführer und Herausgeber der „Blätter für württembergische Kirchengeschichte" der unterzeichnete Stadtpfarrer Dr. Rauscher-Tuttlingen; zum Schatzmeister Pfarrer Hoffmann-Löchgau. Der neugegründete Verein will sich betätigen, außer durch Herausgabe der Blätter, unter anderem durch eine jährliche Mitgliederversammlung mit Vortrag, durch Veranstaltung von Kursen für Urkundenlesen, kirchliche Kunstgeschichte — die er ausdrücklich unter seine Aufgaben aufgenommen hat —, durch Nachweis von Quellen und Literatur und Organisation der Studien und, soweit Mittel vorhanden sind, durch Unterstützung wertvoller Forschungen aus seinem Gebiet. Den geschäftlichen Verhandlungen bei der Gründungsversammlung ging voraus ein Vortrag von Prof. D. Dr. Müller über „Die kirchlichen Aufgaben der württembergischen kirchengeschichtlichen Forschung", der als dringendstes Bedürfnis die Umgestaltung der Konsistorialregistratur zu einem wirklich benutzbaren Konsistorialarchiv bezeichnete, zur Mitarbeit an der von der Kommission zur Erforschung der Reformation und Gegenreformation in Angriff genommenen deutschen Prosopo- und Bibliographie der evangelischen Anfangszeit bis 1585 [2] aufforderte und eine Wirtembergia sacra im Sinn einer lückenlosen Kunde über den Bestand der geistlichen Institute und sein allmähliches Werden wünschte. Der Vortrag, der in der Besonderen Beilage des „Staatsanzeigers für Württemberg" (1920, Nr. 12, S. 273—282) gedruckt erschienen ist, wird richtunggebend für die württembergische territorialgeschichtliche Arbeit der nächsten Jahrzehnte sein. Der Jahres-

1) ZKG. N. F. I, S. 155—157.
2) Vgl. den Bericht in N. F. I. S. 367

beitrag, der zum unentgeltlichen Bezug der „Blätter" berechtigt, beträgt z. Z. 12 M. Von den „Blättern" ist Mai 1922 das erste Doppelheft des 26. Jahrgangs der neuen Folge erschienen. Rauscher, Tuttlingen.

3. **Der Verein für schleswig-holsteinische Kirchengeschichte** (einschließlich Lauenburgs) ist am 6. Juli 1896 gegründet worden[1]. Um die Gründung haben sich in erster Linie der damalige Kirchenhistoriker an der Universität Kiel, Prof. D. H. v. Schubert, und der Pastor in Klanxbüll E. Michelsen verdient gemacht. Der Verein will die Erforschung der so eigenartigen Geschichte der schleswig-holsteinischen Landeskirche und die Bekanntschaft mit derselben in weiteren Kreisen fördern. Wie er allen Erscheinungen des kirchlichen Lebens seine Aufmerksamkeit zuwendet, so will er auch die Geschichte des Schulwesens und der kirchlichen Kunst pflegen. Die von ihm gegebenen Anregungen sind auf fruchtbaren Boden gefallen; seine Mitgliederzahl hob sich rasch; trotz der schweren Zeiten beträgt sie auch heute noch gegen 400. Gefördert und unterstützt durch die nie versagende Hilfe unserer obersten Kirchenbehörde und durch die Munifizenz unserer Gesamtsynode hat er eine stattliche Reihe von „Schriften für schleswig-holsteinische Kirchengeschichte" herausgeben können (Kiel, Kommissionsverlag Robert Cordes). Als erste der größeren Veröffentlichungen war ein Verzeichnis der „Quellen und Bearbeitungen der schleswig-holsteinischen Kirchengeschichte" in Aussicht genommen. Mustergültig löste diese Aufgabe der leider zu früh gestorbene Propst Fr. Witt, und schon 1913 mußte von diesem zuerst 1899 erschienenen Werk eine zweite Auflage veranstaltet werden. Leider war es ihm nicht vergönnt, das Verzeichnis der in den Pastoratsarchiven vorhandenen Archivalien fertigzustellen; seine Vorarbeiten aber bilden die beste Grundlage für diese Arbeit. Unsere zweite größere Publikation waren „Die schleswig-holsteinischen Schulordnungen vom 16. bis zum Anfang des 19. Jhs." von dem jetzigen Leipziger Professor, damals Preetzer Studiendirektor F. Rendtorff (1902), unsere dritte die „Kirchengeschichte Schleswig-Holsteins" (Mittelalter) von H. v. Schubert (1907). Noch während des Krieges haben wir als achte größere Publikation die eindringende Arbeit von E. Wolgast über „Die rechtliche Stellung des schleswig-holsteinischen Konsistoriums" (1916) herausgeben können. 1919 ist als H. 9 der erste Teil der „Geschichte der schleswig-holsteinischen Gesangbücher" von Pastor E. Brederek erschienen und 1920 als H. 10 der kritische und kommentierte Neudruck der schleswig-holsteinischen Kirchenordnung von 1542, veranstaltet durch den Pastor E. Michelsen. Neben diesen größeren Arbeiten erscheinen die kleineren „Beiträge und Mitteilungen" in seit 1897 regelmäßig herausgegebenen Heften, von denen bereits sechs stattliche Bände vorliegen. Das große Verständnis für geschichtliche Fragen,

1) Vgl. ebenda N. F. 1, S. 144

wie es in unserem Lande vorhanden ist, die Liebe zur Heimat, zur heimischen Kirchengeschichte, die anziehende Eigenart der geschichtlichen Vorgänge in Schleswig-Holstein lassen den Verein frohen Mutes in die Zukunft sehen. Auch dadurch wird unsere Zuversicht nicht beeinträchtigt, daß die Regelmäßigkeit unserer jährlichen Generalversammlungen durch den Krieg unterbrochen worden ist. Sanctus amor patriae dat animum. Gerhard Ficker, Kiel.

4. Die Gründung der **Vereinigung für Hessische Kirchengeschichte** geht zurück auf die Besprechungen, die im Jahre 1899 zwischen dem Vertreter der Kirchengeschichte an der hessischen Landesuniversität, Prof. D. Dr. Gustav Krüger, Pfarrer D. Dr. Diehl in Hirschhorn (jetzt Professor am Predigerseminar in Friedberg), D. Dr. Walther Köhler in Gießen (jetzt in Zürich) und dem Unterzeichneten, damals Repetenten an der theologischen Fakultät in Gießen, stattfanden, und die dann auf Grund eines von Pfarrer Wahl-Langen auf der Hauptversammlung des Hessischen Pfarrvereins im genannten Jahre gestellten, auf die Schaffung einer Organisation für die Pflege der hessischen Spezialkirchengeschichte abzielenden Antrags zu weiteren Verhandlungen mit dem Pfarrverein und sodann mit dem Historischen Verein für das Großherzogtum Hessen führten. Es empfahl sich der Anschluß der zu gründenden Vereinigung an diesen seit Jahrzehnten bestehenden und als Landesverein arbeitenden „Historischen Verein“, den denn auch die konstituierende Versammlung am 30. Januar 1901 in Friedberg, bei der W. Köhler-Gießen über die Aufgaben auf dem Gebiete der hessischen Kirchengeschichte sprach, guthieß. Die Vereinigung ist seitdem dem Historischen Verein als eine besondere, selbständige Abteilung in der Form eines Zweigvereins angegliedert. Ihre Veröffentlichungen, die „Beiträge zur hessischen Kirchengeschichte“, erscheinen als Beihefte zu der Zeitschrift des Landesvereins, dem „Archiv für hessische Geschichte und Altertumskunde“. Bis jetzt sind unter der Redaktion von Walter Köhler, Wilhelm Diehl und dem Unterzeichneten sieben Bände erschienen, die außer zahlreichen Beiträgen der Herausgeber an größeren Arbeiten u. a. folgende enthielten: J. R. Dieterich, Reformationsgeschichte von Oppenheim; W. M. Becker, Aus den Anfängen der pietistischen Bewegung in Hessen; F. Vigener, Die Synodalstatuten des Erzbischofs Gerlach von Mainz 1355—1356; K. Ebel, Zur Geschichte des Marienstiftes in Lich; W. Fabritius, Beiträge zur kirchlichen Geographie von Hessen; P. Braun, Der Beichtvater der heiligen Elisabeth und deutsche Inquisitor Konrad von Marburg; F. W. Schäfer, Adam Kraft, der Reformator Hessens; E. Becker, Zur Geschichte der Wiedertäufer in Oberhessen; A. L. Veit, Wie entstand das Mainzer Diözesan-Proprium? — Die Mitgliederzahl der Vereinigung geht nicht über 180 hinaus, wobei jedoch zu beachten ist, daß zahlreiche evangelische Geistliche Vollmitglieder des „Historischen Vereins“ sind und als solche

die Veröffentlichungen der Abteilung erhalten, ohne deren eingeschriebene Mitglieder zu sein. Die Beteiligung der katholischen Geistlichkeit ist leider ganz gering. — Auf ihrer ersten Hauptversammlung im Jahre 1904 beantragte die Vereinigung bei dem hessischen Oberkonsistorium die Inventarisierung der evangelischen Pfarrarchive des Landes, die 1909 in Angriff genommen wurde, und deren Resultate nun in einem stattlichen Bande von über 1200 Seiten (Darmstadt 1920, Hessischer Staatsverlag) gedruckt vorliegen. Ein zweiter Band, der die älteren Bestände der Oberkonsistorialregistratur und die kirchlichen Akten des Staatsarchivs, des Ministeriums des Innern, der Kreisämter, der Dekanate, der standesherrlichen und der Patronatsarchive bringen soll, ist in Vorbereitung. — Ob die „Beiträge zur hessischen Kirchengeschichte" in dem seitherigen Umfang weiter geführt werden können, ist angesichts der hohen Preise für Satz, Druck und Papier nunmehr leider fraglich geworden. Archivrat Dr. Herrmann, Darmstadt.

5. Zwecks Ergänzung des in N.F., Bd. I, S. 380 ff. über die in Zeitschriften oder Vereinen organisierte katholische territorial-kirchengeschichtliche Arbeit Gesagten ist die Redaktion (zu a. a. O. S. 380) aufmerksam gemacht worden auf die seit 1. Mai 1920 erscheinende neue Ordenszeitschrift der Prämonstratenser: „Stift Tepler Vierteljahreshefte und Prämonstratenserchronik sowie Beiträge zur Heimatgeschichte des Tepler Landes." Schriftleiter P. Alb. Stúra, Hals b. Tachau. Wertvoll ist im 1. Heft die Auslese aus dem 2. Teil der Handschriftlichen Satzungen des Stifts Tepel von Milo Nentrich; der 1. Teil erschien 1917 in der Festschrift zum 700jährigen Hroznatajubiläum.

Register
zu Neue Folge IV
(1922)

I. Verzeichnis der abgedruckten Quellenstücke

II. Verzeichnis der besprochenen selbständigen Schriften und Zeitschriften

III. Namen- und Sachregister

Gesellschaft für Kirchengeschichte

Der Vorstand bittet die Mitglieder um **frei-willige Erhöhung der Jahres-beiträge** *für das laufende 4. Geschäftsjahr, und zwar für die ordentlichen Mitglieder auf 100 Mark, für die ausserordentlichen auf 30 Mark. Die Mitglieder, die ihre Beiträge (20 oder 30 Mark) bereits bezahlt haben, werden gebeten, die Differenz bis auf 100 Mark freundlichst nachzuzahlen. Desgleichen bitten wir die Auslands-Mitglieder, ihren bereits erhöhten Beitrag der jetzigen deutschen Geldentwertung anpassen zu wollen. Einsendung auf Postscheckkonto Nr. 59344 Berlin NW. 7 (Oberpfarrer em. Arndt, Berlin-Friedenau, Wagnerplatz 2).*


Stanford University Libraries
3 6105 012 601 485


205
Z48
v.41
Zeitschrift
v.41; n.f.
NAME
DATE
555555
this is ridiculous



